

**Le processus de laïcisation au Québec : L'affirmation d'une identité collective  
contrariée par la religiosité**

Ian Plamondon

École d'études religieuses  
Université McGill, Montréal

Août 2021

Mémoire présenté à l'Université McGill en vue de l'obtention de la  
maîtrise ès arts (M.A.) en études religieuses

© Ian Plamondon 2021

## Tables des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>iii</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>iv</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>v</b>
<b>Note sur les traductions</b> .....	<b>vi</b>
<b>Citations préambulaires</b> .....	<b>vii</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<i>Méthodologie</i> .....	<i>3</i>
<i>Revue de littérature</i> .....	<i>6</i>
<i>Structure</i> .....	<i>12</i>
<b>Chapitre 1 – Les Québécois et leur rapport à la religion à travers l’histoire</b> .....	<b>14</b>
<i>1.1 – La Révolution tranquille (1960-1970)</i> .....	<i>17</i>
<i>1.2 – La période nationaliste (1970-2001)</i> .....	<i>24</i>
<i>1.3 – La période de pluralisation (2001-2010)</i> .....	<i>31</i>
<i>1.4 – La période de politisation (2010-2019)</i> .....	<i>38</i>
<b>Chapitre 2 — Analyse de discours : les débats de la Loi sur la laïcité de l’État</b> .....	<b>45</b>
<i>2.1 – Principe n° 1 — la séparation de l’État et des religions</i> .....	<i>50</i>
<i>2.2 – Principe n° 2 — la neutralité religieuse de l’État</i> .....	<i>53</i>
<i>2.3 – Principe n° 3 — l’égalité de tous les citoyens et citoyennes</i> .....	<i>57</i>
<i>2.4 – Principe n° 4 — la liberté de conscience et la liberté de religion</i> .....	<i>60</i>
<i>2.5 – Critiques générales</i> .....	<i>64</i>
<b>Chapitre 3 – Les transformations de la religiosité au sein du Québec d’aujourd’hui</b> .....	<b>69</b>
<b>Pistes de réflexion</b> .....	<b>77</b>
<i>Le modèle indien</i> .....	<i>77</i>
<i>Les terrains de la laïcité</i> .....	<i>79</i>
<b>Conclusion</b> .....	<b>83</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>85</b>

## Résumé

Les dialogues qui renégocient l'identité impliquent inévitablement des discours sur l'altérité. Parler des ressemblances mène à parler des différences et vice-versa. Le but de ce mémoire est de chercher à comprendre, à travers l'analyse du discours du gouvernement sur les religions et les religieux, comment l'État québécois tente de définir l'identité de la société qu'il gouverne. Les débats identitaires sur la religion et la laïcité au Québec présupposent une négociation des principes provenant du multiculturalisme avec des principes à caractères ethnolinguistiques et nationalistes. Cette négociation impose la considération de problématiques qui concernent les difficultés de réconcilier des formes d'expressions religieuses diverses issues de l'immigration avec l'identité collective québécoise ancrée dans un rejet de la religion.

Ce mémoire propose d'examiner l'histoire récente (1960-2019) du rapport de la nation québécoise avec la religion pour ensuite tenter de comprendre le discours politique qui officialisa la Loi sur la laïcité de l'État, aussi appelée « loi 21 ». Ce mémoire souhaite déconstruire le discours du gouvernement pour mettre en lumière les idéologies sous-jacentes à l'adoption de cette loi. L'analyse du discours politique sera précédée par une contextualisation historique. Cette contextualisation permettra d'analyser les éléments qui aident à comprendre l'histoire de la place de la religion au Québec. Cette contextualisation servira à introduire les bases idéologiques et les référents historiques qui animent les débats actuels.

## Abstract

Dialogues that renegotiate identity inevitably involve discourses about otherness. Talking about similarities leads to talking about differences and vice versa. The purpose of this thesis is to seek to understand, through the analysis of the government's discourse on religions and religiosity, how the Quebec state attempts to define the collective identity of the society it governs. The identity politics related to religion and secularism in Quebec presuppose a negotiation of the principles stemming from multiculturalism with ethnolinguistic and nationalist principles. This negotiation imposes the consideration of dilemmas on the difficulties of reconciling various forms of religious expression that emerged through population movements with the Quebec collective identity anchored in a rejection of religion.

This thesis proposes to examine the recent history (1960–2019) of the relationship of the Quebec nation with religion in order to then try to understand the political discourse which formalized the legalization of the Act respecting the laicity of the State, also called “law 21.” This thesis seeks to deconstruct the government's discourse to shed light on the ideologies underlying the adoption of this law. The analysis of the political discourse will be preceded by historical contextualization. This contextualization will enable us to analyze the elements that will lead us to a better understanding of the history of the place of religion in Quebec. This contextualization will serve to introduce the ideological bases and the historical references which animate the current debates.

## Remerciements

J'aimerais commencer par remercier la superviseuse de ce mémoire, Mme Gaëlle Fiasse, qui a su m'accompagner de manière remarquable tout au long du processus de recherche et de rédaction. C'est donc avec un sentiment de reconnaissance teinté de nostalgie que j'aimerais remercier Mme Fiasse pour l'ensemble de nos interactions à travers les années. Merci !

J'aimerais remercier ceux et celles qui m'ont soutenu pendant le développement de ce projet. J'aimerais remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) d'avoir choisi d'appuyer mon travail de recherche dans le cadre du Programme de bourse d'études supérieures du Canada au niveau de la maîtrise (BESC M). J'aimerais remercier mes amis et ma famille pour leur amour et leur support. J'aimerais remercier Sophie Poupart en particulier avec qui j'ai eu la chance d'habiter durant les deux dernières années. J'aimerais souligner la naissance et la présence de son chien Patate qui a été un allié redoutable lors de la finalisation de ce mémoire.

J'aimerais aussi remercier le corps professoral de l'École d'études religieuses de l'Université McGill pour la qualité de leurs enseignements. Plus précisément, j'aimerais remercier Mr Daniel Cere pour m'avoir introduit à la littérature académique qui a inspiré ce mémoire, Mr Samuel Nelson pour m'avoir guidé quant aux différentes approches méthodologiques adéquates, et Mr Hamsa Stainton pour son soutien lors d'une recherche sur les conceptions de la laïcité en Inde et sur l'évolution historique du modèle indien.

Mon intérêt pour les religions, au départ embryonnaire, est devenu aujourd'hui une passion affective et intellectuelle qui se retrouve au centre de mon quotidien. J'aimerais donc, plus que tout, remercier tous ceux qui m'ont aidé à parfaire ma compréhension et mon appréciation de la théologie, des religions et de la spiritualité.

## **Note sur les traductions**

Plusieurs textes académiques utilisés dans le cadre de ce mémoire ont originalement été écrits dans la langue anglaise. Les traductions sont des traductions libres faites par moi-même. Les passages originaux des citations directes sont tous placés dans des notes en bas de pages. Dans le cadre de ce mémoire, l'espace pour les notes en bas de pages est exclusivement réservé pour la présentation des passages originaux.

## Citations préambulaires

*À toutes les époques, il s'est trouvé des gens pour considérer qu'il y avait une seule appartenance majeure, tellement supérieure aux autres en toutes circonstances qu'on pouvait légitimement l'appeler « identité ». Pour les uns, la nation, pour d'autres la religion, ou la classe. Mais il suffit de promener son regard sur les différents conflits qui se déroulent à travers le monde pour se rendre compte qu'aucune appartenance ne prévaut de manière absolue. Là où les gens se sentent menacés dans leur foi, c'est l'appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière. Mais si c'est leur langue maternelle et leur groupe ethnique qui sont menacés, alors ils se battent farouchement contre leurs propres coreligionnaires. Les Turcs et les Kurdes sont également musulmans, mais différents par la langue ; leur conflit en est-il moins sanglant ? Les Hutus comme les Tutsis sont catholiques et ils parlent la même langue, cela les a-t-il empêchés de se massacrer ? Tchèques et Slovaques sont également catholiques, cela a-t-il favorisé la vie commune ? Tous ces exemples pour insister sur le fait que s'il existe, à tout moment, parmi les éléments qui constituent l'identité de chacun, une certaine hiérarchie, celle-ci n'est pas immuable, elle change avec le temps et modifie en profondeur les comportements.*

- Amine Maalouf, *Les identités meurtrières* (1998, pp. 19-20)

*Mais nous ne saurions concentrer tous les feux de la critique contre le principe de souveraineté nationale ; nous ne saurions perdre de vue le fait sur lequel nous avons insisté au terme de notre premier parcours, à savoir que l'État nous représente jusque dans nos réticences à élargir le cercle du « chez nous », au risque de remettre en question le non-dit de notre vouloir-vivre-ensemble. À cet égard, le devoir de porter secours aux étrangers malheureux reste de peu de poids, aussi longtemps que le sens de l'hospitalité universelle et le dévouement à un nouveau « projet de paix perpétuelle » n'auront pas surmonté, jusque dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes la satisfaction légitime d'appartenir, à titre de citoyen libre, à « notre » communauté nationale.*

- Paul Ricoeur, *La condition d'étranger* (2006, p. 275)

*Si une seule passion collective saisit tout un pays, le pays entier est unanime dans le crime. Si deux ou quatre ou cinq ou dix passions collectives le partagent, il est divisé en plusieurs bandes de criminels. Les passions divergentes ne se neutralisent pas, comme c'est le cas pour une poussière de passions individuelles fondues dans une masse ; le nombre est bien trop petit, la force de chacune est bien trop grande, pour qu'il puisse y avoir neutralisation. La lutte les exaspère. Elles se heurtent avec un bruit vraiment infernal, et qui rend impossible d'entendre même une seconde la voix de la justice et de la vérité, toujours presque imperceptible.*

- Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques* (2017 [1950], p. 37)

## Introduction

Depuis maintenant presque 20 ans, le Québec continue de se questionner par rapport à la place qu'occupe la religion au sein de sa société. C'est avec l'aide de différentes tribunes que des figures publiques ont participé à des renégociations de l'identité nationale qui s'opèrent à travers les débats sur la religion au cours des dernières décennies. Il est difficile de comprendre comment la violence politique se concrétise. Comme nous le verrons plus tard dans ce mémoire, selon plusieurs, la loi sur la laïcité de l'État du gouvernement de la Coalition Avenir Québec, aussi appelée la loi 21, institutionnaliserait une forme de discrimination structurelle qui porterait préjudice à certains individus issus de minorités religieuses. Au départ, la question principale qui a alimenté les recherches associées à ce mémoire était de se demander comment l'État québécois rationalise et justifie l'instauration d'une structure discriminatoire qui porte préjudice. Comment la religion et l'identité religieuse sont-elles définies par l'État ? Après quelques recherches préliminaires, il est devenu clair que pour trouver les réponses à cette question il fallait en fait poser une autre question : quelles sont les idéologies qui ont influencé voire structuré la Loi sur la laïcité de l'État ? C'est cette question qui est devenue la question principale de la recherche associée à ce mémoire.

Il est clair qu'il y a des dangers et des risques liés aux manières dont les sociétés se perçoivent et perçoivent les autres sociétés. Une manière de comprendre l'émergence du préjudice est d'étudier le processus d'altérisation qui génère paradoxalement des *autres* parmi *nous*. Comprendre les racines idéologiques ainsi que les mécanismes sociaux qui participent à cette altérisation est une tâche importante. C'est pourquoi ce mémoire propose d'examiner l'histoire récente du rapport de la nation québécoise avec la religion pour comprendre le modèle de laïcité que le gouvernement du Québec a établi. La loi 21 suppose certains principes qui découlent de son histoire. Une présentation substantielle de l'histoire de la nation québécoise sera donc cruciale pour tenter de comprendre le discours politique qui officialisa l'adoption de la Loi sur la laïcité de l'État au Québec. Les dialogues qui renégocient l'identité impliquent inévitablement des discours sur l'altérité. Parler des ressemblances mène à parler des différences et vice-versa. Les débats identitaires au Québec impliquent une négociation des principes provenant du multiculturalisme avec des principes à caractère ethnolinguistique et nationaliste. Cette négociation impose la considération de dilemmes sur les difficultés de réconcilier des formes d'expressions religieuses

diverses issues de l'immigration avec l'identité collective québécoise ancrée dans un rejet à la fois du multiculturalisme et de la religion. Le but de ce mémoire est de chercher à comprendre, à travers l'analyse du discours du gouvernement sur les religions et les croyants, comment l'État québécois tente de définir l'identité de la société qu'il gouverne. L'analyse de discours se penchera sur les échanges discursifs prononcés par les représentants officiels de la démocratie contemporaine québécoise, à savoir les élus de l'Assemblée nationale du Québec. En analysant les travaux parlementaires effectués dans le cadre du projet de loi 21 entre le 28 mars 2019 et le 16 juin 2019, ce mémoire souhaite comprendre sur quelles bases idéologiques les arguments rationalisant la loi 21 sont justifiés par les législateurs. Comprendre ces bases idéologiques nous permettra de mieux comprendre la nation québécoise d'aujourd'hui.

La thèse de ce mémoire est que la Loi sur la laïcité de l'État représente un acte d'État plus large qu'elle-même et que c'est en grande partie pour sanctionner des principes qui *dépassent* la loi qu'elle a été décrétée. Les 4 principes énumérés à travers la loi 21 sont importants, mais ils sont aussi des principes de façade. Nous nommerons les principes que nous retracerons à travers l'histoire de la nation québécoise les « principes nationaux » pour les différencier des principes formels de la loi 21. Par après, nous verrons à travers les débats que les principes de la loi 21 sont souvent justifiés et même définis par l'appel aux principes nationaux. D'une certaine façon, la loi 21 utilise, instrumentalise, voire exploite les débats sur la religion et les religieux dans le but de garantir la continuité de principes qui habitent la nation québécoise depuis longtemps, soit avant les vagues d'immigrations qui ont stimulé les débats qui ont mené à la politisation des enjeux sur ces questions. La loi 21 est comprise comme un acte d'État qui renforce les principes nationaux et elle s'installe dans un parcours historique qui est valorisé au détriment des principes de la loi 21 eux-mêmes. Effectivement, la loi 21 comme elle est écrite et comprise au Québec n'assure pas l'intégrité des principes promulgués par la loi. Les principes de la loi 21 sont : (1) la séparation de l'État et des religions ; (2) la neutralité religieuse de l'État ; (3) l'égalité de tous les citoyens et citoyennes, et (4) la liberté de conscience et la liberté de religion. Contrairement à ce que stipulent la loi 21 et le gouvernement qui l'a mise en place, les principes de la loi 21 sont en quelque sorte atténués par la loi. La loi 21 ne consolide donc pas les principes qu'elle prétend affermir, mais plutôt d'autres principes, soit les principes nationaux.

## *Méthodologie*

Ensuite, certaines méthodologies utilisées à travers ce mémoire sont particulières et méritent une présentation détaillée. Différentes sociétés réorganisent leur rapport à la religiosité de différentes manières en fonction de leurs programmes culturels uniques. Il est nécessaire, soutiennent certains experts, de considérer la sécularisation comme un phénomène dynamique ; en fonction des acteurs, des événements et des processus historiques (Peker, 2018, p. 100). Les méthodologies utilisées dans ce mémoire chercheront donc à comprendre la laïcité québécoise en tant que phénomène dynamique à travers ses acteurs ainsi qu'à travers les processus historiques qui l'ont modelée. Les chapitres 1 et 2 utilisent des méthodologies qui se soutiennent mutuellement, soit la méthodologie de *dépendance au chemin idéologique* de Kuru (2007, 2009) et la méthodologie *d'analyse de discours* de Foucault (1969, 1975). Ces méthodologies sont particulièrement pertinentes dans le contexte de l'analyse du processus de légitimation de la *laïcité narrative* (Ferrari, 2009) au Québec.

Premièrement, Ahmet Kuru, un académicien important en études comparatives sur les sécularismes et les laïcités a conçu une méthode de recherche et d'analyse qui a grandement influencé les études sur la sécularisation en général. Sa méthodologie de dépendance au chemin idéologique est utilisée dans le premier chapitre de ce mémoire. Dans ses ouvrages marquants, Kuru compare les États-Unis, la Turquie et la France pour comprendre comment différents types de laïcité sont apparus dans chacun de ces trois pays. Sur la base de sa comparaison des cas mentionnés, Kuru soutient que la laïcité peut être classée en deux catégories principales, à savoir la « laïcité affirmée » et la « laïcité passive ». Kuru utilise l'approche historique comparative avec ce qu'il appelle la dépendance au chemin idéologique, qui consiste à « analyser les raisons historiques de la dominance d'une certaine idéologie laïque dans un pays particulier »<sup>1</sup> en analysant l'évolution de la prépondérance des idéologies associées à la laïcité à travers l'histoire de ces États-nations (Kuru, 2007, p. 572). En d'autres termes, Kuru « souligne à nouveau l'importance de la comparaison historique pour retracer l'impact de l'histoire sur les décideurs politiques actuels via la dépendance au chemin idéologique »<sup>2</sup> (Kuru, 2007, p. 593). En retraçant la transformation des idéologies au sein de chaque pays, Kuru conclut que « la domination de la

---

<sup>1</sup> « analyze the historical reasons for the dominance of a certain secular ideology in a particular country »

<sup>2</sup> « reemphasizes the importance of historical comparison to trace the impact of history on current policymakers via ideological path dependence »

laïcité passive ou affirmée résulte des conditions historiques et des relations pendant la période de construction de l'État d'un pays »<sup>3</sup> (Kuru, 2007, p. 583). La période de construction de l'État est, selon Kuru, une période critique ou un moment critique où la laïcité « a remplacé les anciens types de régimes de religion d'État et a laissé un héritage idéologique et institutionnel »<sup>4</sup> qui a tendance à persister (Kuru, 2007, p. 585). Une période critique, soutient Kuru, est « un moment où à la fois les conditions d'agentivité et les conditions structurelles sont malléables pour un changement systématique »<sup>5</sup> (Kuru, 2007, p. 585). Les périodes ou moments critiques sont des fenêtres d'opportunité qui permettent à différents acteurs sociaux d'influencer les principes fondamentaux d'une société au cours de ses processus de construction de l'État et de l'identité nationale. Selon Kuru, une fois la fenêtre d'opportunité fermée, « le nouveau système se consolide, il crée une dépendance idéologique et institutionnelle qui persiste ensuite pendant longtemps, même s'il devient inefficace et coûteux »<sup>6</sup> (Kuru, 2007, p. 585). L'objectif du premier chapitre de ce mémoire est justement « de retracer l'impact de l'histoire sur les décideurs politiques actuels via la dépendance au chemin idéologique »<sup>7</sup> (Kuru, 2007, p. 593). Bref, ce chapitre cherchera à comprendre les principes idéologiques qui expliquent la manière dont la gestion publique du pluralisme religieux s'est transformée à travers l'histoire de la nation québécoise.

Deuxièmement, durant le 20<sup>e</sup> siècle, une approche qui favorise l'analyse de discours se développe dans les départements de sciences humaines et de sciences sociales. Le philosophe Michel Foucault (1969, 1975) contribue de manière significative à l'élaboration de propositions méthodologiques qui définissent l'analyse de discours puisqu'il utilisait lui-même cette méthode qu'il intégra à son approche emblématique, l'approche généalogique. Cette méthodologie cherche à analyser ce qui conditionne et institutionnalise les discours pour ensuite analyser des énoncés discursifs en les associant à une analyse du pouvoir (Wedl, 2007). La méthodologie de Kuru et le chapitre 1 serviront à comprendre ce qui conditionne et institutionnalise les récits *de* la nation québécoise *sur* elle-même. Foucault élabore quatre principes qui peuvent servir à procéder à

---

<sup>3</sup> « dominance of either passive or assertive secularism results from the historical conditions and relations during a country's state-building period »

<sup>4</sup> « replaced the old types of state-religion regimes and left an ideological and institutional legacy »

<sup>5</sup> « a moment when both agency and structural conditions are available for a systematic change »

<sup>6</sup> « the new system becomes consolidated, it creates ideological and institutional path dependence that then persists for a long time, even if it becomes inefficient and costly »

<sup>7</sup> « to trace the impact of history on current policymakers via ideological path dependence »

l'analyse de discours : (1) la formation des objets, qui nécessite le repérage des surfaces d'émergence ; (2) la formation des modalités énonciatives, qui spécifie l'identité des acteurs qui parlent et les emplacements institutionnels où les discours ont lieu, ainsi que la position qu'occupe le sujet du discours à travers cette dynamique ; (3) la formation des concepts, qui décrit l'évolution des concepts centraux propres aux discours ; et (4) la formation des stratégies, qui consiste à étudier les dynamiques de pouvoirs, la fonction que doit exercer le discours à travers une constellation sociopolitique plus large et les positions possibles du désir par rapport au discours (Foucault, 1969, pp. 55-93 ; Wedl, 2007). Le premier chapitre, à travers l'analyse de la dépendance au chemin idéologique, retracera certains éléments sociohistoriques que nous pouvons associer aux quatre principes de Foucault pour procéder à l'analyse de discours au deuxième chapitre à travers ces éléments. Analyser les discours du gouvernement du Québec sur la laïcité pour comprendre la laïcité qu'il institue concorde bien avec l'analyse de Ferrari sur les laïcités narratives (Ferrari, 2009). Effectivement, Ferrari distingue la laïcité narrative, qu'il définit comme des discours sur la laïcité qui se nourrissent des enjeux sociaux du moment, de la laïcité du droit qui serait juridiquement définie (Benoit 2018 ; Ferrari, 2009). La laïcité narrative dépend, en quelque sorte, des récits, des discours et des débats qui la constituent pour comprendre ses particularités. Le gouvernement du Québec a décrété sa Loi sur la laïcité de l'État dans le but explicite de *remplacer* les définitions juridiques sur la neutralité religieuse qui avaient évolué à travers le droit canadien et québécois. Sur papier, la loi 21 et ses quatre principes ne sont pas définis de manière à comprendre l'intention que le gouvernement leur attribue. Par exemple, le principe n° 4 de la loi 21 sur la liberté de conscience et la liberté de religion est compris d'une certaine manière propre au Québec et à son contexte sociohistorique. Ce même principe n'est pas du tout compris de la même manière à travers le monde ; chaque État-nation a sa manière distinctive d'interpréter et de définir ce principe et les autres. Les principes en soi, donc, ne veulent pas dire grand-chose. Ainsi, pour comprendre l'esprit de la loi 21, ce mémoire soutient qu'il faut, comme nous le ferons au travers du deuxième chapitre, s'attarder aux discours du gouvernement du Québec sur la laïcité qu'il institue parce que la dimension narrative de la laïcité québécoise nous révèle des éclaircissements qui échappent au texte de loi.

Une difficulté méthodologique liée au fait que la laïcité québécoise est une laïcité narrative vient du fait que plusieurs intellectuels et académiques des sciences humaines et des sciences sociales, comme Guy Rocher, Gérard Bouchard, et Charles Taylor pour ne citer que quelques

exemples influents, ont à la fois analysé la laïcité québécoise et participé à la construction de celle-ci à travers leur participation aux négociations conceptuelles et identitaires qui l'ont façonnée. Les travaux et les discours de ces intellectuels et ceux de bien d'autres pour qui cette dynamique s'applique ne peuvent pas être ignorés, ce qui fait en sorte que cette difficulté méthodologique doit être prise en compte sans pour autant chercher à l'éviter à tout prix. Certaines références académiques utilisées pour analyser l'objet d'étude sont également l'objet d'étude en soi. Une certaine distance est donc de mise pour éviter de faire parler des penseurs d'eux-mêmes.

De plus, ce mémoire utilisera aussi le terme « Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique » pour décrire la majorité ethnolinguistique au Québec. Le catholicisme n'est plus un marqueur identitaire qui tend à parler directement de la religiosité de la majorité des Québécois de descendance canadienne-française. Le fait de parler de tradition catholique rend justice à l'influence historique que cette religion a eue sur les Québécois et la société québécoise dans son ensemble. En ce sens, donc, les Québécois d'origine canadienne-française sont aussi de tradition catholique de manière significative même s'ils ont rejeté la foi catholique. Nous pensons que le terme s'harmonise bien avec les arguments qui suivront parce que la notion de « tradition » tend à désigner des marqueurs identitaires qui sont encore pertinents et influents dans le présent, bien que principalement en raison de leurs significations historiques. Le terme s'aligne donc bien avec la méthodologie utilisée à travers ce mémoire qui cherche à retracer les principes informellement associés à la laïcité québécoise en comprenant l'évolution historique de cet arrangement politique. C'est donc à l'aide de ce terme que nous désignerons le groupe identitaire majoritaire au Québec.

### *Revue de littérature*

Les ouvrages qui portent directement ou indirectement sur le séculier et la laïcité au sens large débutent souvent avec une révision du développement des théories sur le sujet au cours des dernières décennies. Cette pratique est justifiée parce qu'elle permet de commencer en mettant de l'avant un postulat communément associé aux sciences physiques : rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme. Nous présenterons aussi une introduction théorique qui nous permettra de comprendre pourquoi certains théoriciens associés aux études sur la sécularisation ont fait fausse route avec leurs spéculations qui prévoyaient une chute du phénomène religieux en Occident.

Le corpus lié à la théorie de la sécularisation est assez volumineux dans le sens où il a été un sujet brûlant dans le milieu universitaire pendant de nombreuses décennies. Il est devenu de plus en plus difficile de généraliser et de créer une théorie de la sécularisation qui s'applique pour chaque système. En fait, comme nous le verrons, les propositions universalisantes sur la sécularisation ont tendance à être critiquées aujourd'hui. Cela étant dit, cela n'a pas toujours été le cas. Au cours de la seconde moitié du XXe siècle, de nombreux théoriciens ont produit leur propre théorie pour expliquer les transformations à grande échelle liées à la place de la religion dans les sociétés. Les différentes théories avaient au moins deux points communs : (1) la thèse de la différenciation et (2) la corrélation entre la sécularisation et la modernisation. Ces théories classiques exemplifiées, entre autres, par les théories développées par Bryan Wilson (1969) et David Martin (1978), envisageaient une diminution de l'importance de la religiosité au sein des institutions publiques ainsi qu'un mouvement du religieux de la sphère publique vers le domaine privé lorsque les sociétés manifestaient une conception de la modernité comprenant des arrangements sociopolitiques comme l'autonomie culturelle, la démocratie, l'économie de marché, et l'État de droit (Burchadt, 2020, p. 35). Le paradigme des théories classiques présume que « la sécularisation suppose que les processus de modernisation ont un effet finalement négatif sur l'importance de la religion dans la société et sur son acceptation »<sup>8</sup> et que « la signification sociale de la religion dans les sociétés modernes s'affaiblit par rapport aux époques antérieures »<sup>9</sup> (Pollack, 2015, pp. 61-64). Dans son ouvrage notoire, *Public Religions in the Modern World*, Jose Casanova (1994) catégorisa les différentes positions sur la sécularisation en trois thèses : (1) la thèse du déclin de la religiosité ; (2) la thèse de la différenciation fonctionnelle des sphères religieuses et laïques dans la société ; et (3) la thèse de la privatisation de la religion (Burchadt, 2020, p. 35). Cette multiplication des catégories conceptuelles pour définir les processus de sécularisation préparait la venue du nouveau paradigme des théories sur le sujet.

Aujourd'hui, les théories sont plus variées. Les hypothèses présentées précédemment basées sur « la théorie du déclin de l'importance de la religion ou même de sa disparition totale

---

<sup>8</sup> « secularization assumes that the processes of modernization have an ultimately negative effect on the significance of religion in society and its acceptance »

<sup>9</sup> « assumes that the social significance of religion in modern societies is weakening in comparison to earlier epochs »

dans les sociétés modernes qui [dominaient] le discours en sciences sociales »<sup>10</sup> ne sont plus considérées comme le principal paradigme de la théorie de la sécularisation (Pollak, 2015, p. 60). Dorénavant, les théoriciens de la sécularisation ont tendance à soutenir que la religion est soit (1) en train de disparaître (2) en train de décliner (3) en train d'être privatisée, ou (4) en train de se transformer (Gorski, 2000, p. 140). Souvent, nous pouvons voir un croisement entre certaines de ces quatre positions de base : par exemple, dans *Sacred Canopy*, Peter Berger (1967) soutient que la transformation de la religion implique sa privatisation (Gorski, 2000, p. 141). Gorski (2000, 2008) et d'autres, y compris certains théoriciens de la sécularisation liés aux positions de la « transformation », ont contesté l'hypothèse des théories classiques que Gorski appelle « la thèse de la différenciation »<sup>11</sup> (Gorski, 2000, p. 140). Bien que nous ne nous attarderons pas sur ces quatre positions de base au niveau métathéorique, il convient de mentionner que nous présumons ici que différents programmes culturels donnent lieu à différentes combinaisons de processus de sécularisation ou de laïcisation dans le sens où différentes dimensions de la vie privée et publique peuvent être sécularisées différemment. Cela s'harmonise avec le paradigme actuel. En effet, l'évolution de la littérature associée à la théorie de la sécularisation n'a pas seulement conduit à une multiplicité de définitions, mais aussi à la reconnaissance qu'il existe des variétés de laïcités et de processus de sécularisation. Elizabeth Shakman Hurd exemplifie le nouveau paradigme :

Nous abordons la sécularité comme une série de processus, en constante évolution, et contestés, de définition et de refonte de la religion dans l'espace public, au lieu d'une "solution" statique aux défis posés par la différence religieuse et politique. Plutôt que de considérer la sécularisation comme résultant d'un transfert d'autorité loin de la religion, divers modes de sécularité offrent différents espaces pour la religion, cette dernière étant comprise comme étant plurielle dans sa forme et toujours contestée intérieurement.<sup>12</sup> (Hurd, 2015, p. 5-6)

Hurd rejette clairement l'ancien paradigme en définissant la sécularisation d'une manière ouverte qui ne se limite pas aux hypothèses traditionnelles mentionnées précédemment. Certains critiques des théories classiques ont argumenté que les biais normatifs modernistes inhérents à la notion classique de sécularisation qui suggère une corrélation entre une modernisation et une

---

<sup>10</sup> « the theory of the decline in importance of religion or even its total demise in modern societies that [dominated] the discourse in social sciences »

<sup>11</sup> « the differentiation thesis »

<sup>12</sup> « We approach secularism as a series of constantly evolving and contested processes of defining and remaking religion in public space, instead of a static 'solution' to the challenges posed by religious and political difference. Rather than see secularization as resulting from a transfer of authority away from religion, various modes of secularism provide different spaces for religion, with the latter understood to be plural in form and always internally contested »

sécularisation sont profondément élitistes et occidentalocentrés ; comme si les sociétés qui ne passeraient pas par un processus de sécularisation comme nous pouvons l'observer dans les histoires des nations occidentales étaient des sociétés arriérées dans le sens de rétrograde (Burchadt, 2020, p. 36).

Le nouveau paradigme des théories sur la sécularisation nous permet donc de parler de différentes laïcités et processus de laïcisations. Zuckerman identifie six modes de sécularisation : « la sécularisation politique, la sécularisation économique, la sécularisation éducative, la sécularisation éthique, la sécularisation scientifique et la critique religieuse »<sup>13</sup> (Zuckerman, 2017, p. 12). Ces modes de sécularisation concernent les principaux domaines où les processus de sécularisation ont tendance à avoir un impact. Chaque sécularisation aurait une relation historique particulière avec ces différents modes de sécularisation. En plus des nouvelles catégories conceptuelles, le paradigme actuel reconnaît le « phénomène de “polysécularité” »<sup>14</sup> qui fait référence aux processus de sécularisation distinctifs générés par différents programmes culturels (Zuckerman, 2017, p. 12). Pour illustrer cette reconnaissance de la polysécularité, Zuckerman souligne le caractère unique des différents processus de sécularisation :

Ce qui se manifeste comme la sécularisation et l'activisme séculier sur le terrain variera considérablement d'un pays à l'autre, et même d'un petit territoire à l'autre. La sécularisation dans une société bouddhiste peut avoir peu de points communs avec la sécularisation dans une société chrétienne. La culture islamique est à peine la même dans tous les pays musulmans, de sorte que la sécularisation dans ces pays sera en conséquence différente.<sup>15</sup> (Zuckerman, 2017, pp. 11-12).

Ces processus de sécularisation distinctifs constituent ce que certains académiques appellent des cultures de la sécularisation, qui se réfèrent à une vision du monde émergeant avec les produits culturels qu'elle génère (Gorski, 2008, p. 74). Les sécularités ne sont donc pas seulement des concepts intellectuels attentifs à des contextes différents puisqu'ils renvoient aussi, au moins parfois, à des positions idéologiques. Gorski explique que chaque laïcité « est portée par des acteurs sociaux aux intérêts spécifiques qui s'associent à des modes de vie concrets, s'y identifient

---

<sup>13</sup> « political secularism, economic secularism, educational secularism, ethical secularism, scientific secularism, and religious criticism »

<sup>14</sup> « phenomenon of 'polysecularity' »

<sup>15</sup> « What is manifested as secularism and secularist activism on the ground will vary greatly from one country to another, and even from one small territory to another. Secularism in a Buddhist society may have little in common with secularism in a Christian society. Islamic culture is hardly the same in every Muslim country, so secularisms in those countries will correspondingly look different »

émotionnellement, la sacralisent à l'image de l'État et des pères fondateurs, y affichent de manière performative leur adhésion, et se mobilisent contre les mouvements religieux à travers des stratégies complexes »<sup>16</sup> (Gorski, 2008, pp. 73-74). L'étude de ces processus montre que la distance entre la laïcité et la religiosité n'est pas une dichotomie qui représente la réalité. Effectivement, les partisans d'une laïcité qui souhaitent la disparition ou du moins le déclin et la privatisation de la religiosité ainsi que leurs opposants « progressent en spirale à travers le développement de stratégies en réponse au camp adverse »<sup>17</sup> (Gorski, 2008, p. 74). Le nouveau paradigme de la théorie de la sécularisation se caractérise donc par une tentative délibérée de prendre conscience de la richesse de la diversité que les arrangements et contingences sociopolitiques humaines incarnent.

Ces complexités révèlent des difficultés méthodologiques inhérentes à la théorie de la sécularisation qui déborde sur d'autres champs de recherche parce que la sécularisation et la laïcisation sont des processus multifactoriels qui influencent de nombreuses disciplines universitaires se penchant sur des questions sur les liens entre la religion et l'évolution sociopolitique des sociétés. Le principal problème méthodologique est celui de la définition. Zuckerman soutient que comme de plus en plus d'éminents chercheurs publient un livre avec le mot laïcité dans le titre [...] il semble plus difficile de trouver une définition claire du terme qui conduit à une quantité considérable de disparité de définition (Zuckerman, 2017, p. 6). Le « manque de consensus sur le sens ou l'objectif de la laïcité », soutient Zuckerman, est dû au fait que les mots, les termes et les étiquettes qui cherchent à saisir quelque chose qui est à la fois social, philosophique, juridique, démographique, historique et culturel sont généralement difficiles à définir de manière adéquate (Zuckerman, 2017, p. 6). De plus, à mesure que les chercheurs historicisent le concept de sécularisation et le lexique qui lui est associé, les définitions préexistantes sont souvent remises en question. Sur la base des complexités méthodologiques liées au sens et à la définition, Gorski a même proposé qu'il était « temps de porter la doctrine de la sécularisation au cimetière des théories ratées »<sup>18</sup> (Gorski, 2008, p. 75). Étonnamment, Gorski est

---

<sup>16</sup> « is carried by social actors with specific interests who associate with concrete lifestyles, emotionally identify with it, sacralize it in the image of the state and of the founding fathers, performatively display their adherence to it, and mobilize against religious movements through complex strategies »

<sup>17</sup> « progress spirally through the development of strategies in response to the opposing side »

<sup>18</sup> « time to carry the secularization doctrine to the graveyard of failed theories »

également l'un des chercheurs qui ont imaginé certaines des stratégies méthodologiques les plus intéressantes pour atténuer l'intensité des principaux problèmes méthodologiques liés à la théorie de la sécularisation. Premièrement, Gorski propose d'utiliser d'autres termes plus spécifiques qui parlent de ce qui est sécularisé spécifiquement afin que nous comprenions ce qui est sécularisé, en rapport avec quelle religion et pour quelles raisons. Par exemple, comme l'indique Gorski, lors de l'analyse des pays historiquement chrétiens, on pourrait substituer la déchristianisation à la sécularisation sans aucune perte de sens et avec un gain de précision considérable (Gorski, 2008, p. 75). En d'autres termes, Gorski propose qu'une stratégie consiste à cesser d'utiliser le lexique de la laïcité parce qu'il est trop vague. Deuxièmement, Gorski soutient qu'une autre stratégie « consiste à traiter la sécularisation comme une variable analytique »<sup>19</sup> qui devrait toujours être définie par rapport aux textes spécifiques dans lesquels elle est utilisée (Gorski, 2008, p. 75). En d'autres termes, une autre stratégie consisterait à définir la manière dont le concept serait utilisé dans une œuvre particulière pour éviter toute confusion et « renoncer à toute prétention de fixer un sens correct une fois pour toutes »<sup>20</sup> (Gorski, 2008, p. 75). Cette critique de l'utilisation vague du lexique de la sécularité peut être appliquée à la loi 21 en tant que document juridique. Sans une analyse approfondie des discours sur la laïcité de la loi 21, nous ne pourrions prétendre comprendre ses spécificités.

Cependant, il est important de mentionner que la langue française distingue la laïcisation de la sécularisation. En effet, en français nous parlons de laïcité et de laïcisation pour nommer la relation qu'entretient l'État avec les religions ; surtout lorsqu'il est question des arrangements politiques et juridiques qu'un État met en place. Ainsi, ce que la littérature académique écrite en anglais nomme « political secularism » et « political secularisation » peut équivaloir à ce que nous nommons « laïcité » et « laïcisation » en français. À travers ce mémoire, nous utiliserons le lexique de la « laïcité » et de la « laïcisation » lorsqu'il est question de la relation entre l'État et la religion ; en accord avec les coutumes linguistiques au Québec. Le fait que les intervenants qui prennent part aux débats à travers l'histoire du Québec utilisent explicitement ou implicitement des définitions différentes de la sécularisation et de la laïcité peut provoquer de la confusion. Effectivement, l'utilisation des termes s'accorde souvent avec les visions sociopolitiques de ceux et de celles qui les emploient. La discussion qui précède sur la sécularisation et les différentes

---

<sup>19</sup> « is to treat secularization as an analytical variable »

<sup>20</sup> « renounce any pretenses to fixing a correct meaning once and for all »

hypothèses qui caractérisent le développement de cet objet d'étude reste pertinente puisqu'elle nous permet de comprendre que l'utilisation des termes « laïcité » et « laïcisation » est elle aussi caractérisée par des hypothèses et des positions sur les finalités qu'elle serait supposée d'atteindre. De plus, même si le processus de sécularisation opère plus largement à travers les sociétés, les différentes thèses présentées précédemment concernent aussi le processus de laïcisation qu'entreprend l'État. Ultimement, les débats sur la laïcité au Québec sont aussi des débats sur la définition de ce qu'est la laïcité « réelle », sur la définition de la soi-disant « vraie laïcité ».

### *Structure*

En outre, une présentation de la structure de ce mémoire est de mise. Le premier chapitre cherchera à retracer les différents principes qui portent sur la religion et qui sont propres au peuple québécois. Le premier chapitre servira aussi de contextualisation historique pour comprendre les référents historiques qui émergent pendant les débats à l'Assemblée nationale. Le livre de Geneviève Zubrzycki (2016) *Beheading the Saint : Nationalism Religion and Secularism in Quebec* et le livre de Bertrand Lavoie (2018) *La fonctionnaire et le hidjab : Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises* seront des références majeures pour nous aider à comprendre l'histoire du rapport de la nation québécoise à la religiosité. La section sur la Révolution tranquille identifiera quatre principes nationaux qui font partie du chemin de dépendance idéologique de la Loi sur la laïcité de l'État. La section sur la période nationaliste identifiera un cinquième principe et commentera la solidification de l'identité nationale qui s'est construite en opposition au fédéralisme canadien. La section sur la période de pluralisation présentera des données sur la diversification des identités religieuses au Québec. La période de pluralisation discutera aussi de la crise des accommodements raisonnables et de la commission Bouchard-Taylor. La dernière section du premier chapitre portera sur la période de politisation de la religion. Cette période a amené le débat sur la religion dans l'arène politique. Cette section nous permettra d'analyser les projets de loi qui ont été, en quelque sorte, des précurseurs à la loi 21.

Le deuxième chapitre analysera les travaux parlementaires effectués dans le cadre du projet de loi 21 en 2019. Cette analyse nous permettra de démontrer que la loi 21 a été justifiée en faisant appel aux principes nationaux et donc à l'histoire de la nation québécoise. C'est à travers l'analyse

de discours sur les quatre principes de la loi 21 que nous démontrerons que les principes nationaux sont priorisés au détriment des principes énoncés dans la Loi sur la laïcité de l'État.

Le troisième chapitre se consacrera au sujet des transformations religieuses au Québec. Le but de ce chapitre était de réfléchir aux changements liés à la religion du groupe majoritaire. Le chapitre clarifiera certains concepts comme la religion civile et la religion culturelle pour ensuite montrer que ce que certains académiques appellent la Catho-laïcité est effectivement une religion culturelle dominante au Québec. Ce chapitre proposera aussi des réflexions sur les transformations des pratiques et des croyances au Québec.

Nous concluons avec une exploration pour envisager le futur des études sur la laïcité et sur la sécularisation. Cette conclusion considèrera la laïcité indienne pour comprendre l'unicité de chaque modèle de laïcité. Ensuite, nous explorerons l'évolution des pôles d'interculturalités pour comprendre le futur de l'enjeu de la géopolitique de la religiosité et ainsi envisager les terrains qui seront visés par la laïcité.

## Chapitre 1 – Les Québécois et leur rapport à la religion à travers l’histoire

Ce chapitre cherche à retracer les différentes idées et comportements qui portent sur la religion et les religieux et qui sont propres au peuple québécois à travers l’histoire récente de cette nation. Le but est de comprendre cette histoire pour pouvoir ainsi apprécier le contexte dans lequel la loi sur laïcité s’installe, mais aussi pour pouvoir saisir les référents historiques auxquels les personnalités publiques font référence pendant les débats que nous analyserons dans le prochain chapitre. Ce chapitre tente d’historiciser le rapport de la majorité au catholicisme en examinant des situations importantes qui ont influencé la construction de l’identité collective au Québec, à savoir (1) la Révolution tranquille (1961-1970) ; (2) la période nationaliste (1970-2001) ; (3) la période de pluralisation de la religiosité (2001-2011) ; et (4) la période de politisation de la religion (2011-2019). Ces quatre périodes correspondent aux quatre sous-chapitres de ce premier chapitre. Les deux premiers sous-chapitres sur la Révolution tranquille et la période nationaliste représentent, selon la typologie employée par Meunier et Wilkins-Laflamme, un régime de religion culturelle (1961-2001) où on peut observer une baisse de la pratique religieuse et un maintien de l’appartenance identitaire à une religion, soit le catholicisme (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Le premier sous-chapitre sur la Révolution tranquille cherchera à comprendre comment et sous l’influence de quelles idéologies cette période décisive a laïcisé plusieurs institutions publiques et mis en place un État providence en grande partie dépourvu de la religion catholique au Québec. Le deuxième sous-chapitre sur la période nationaliste cherchera à comprendre comment et sous l’influence de quelles idéologies cette période a renforcé l’identité nationale québécoise. Le troisième sous-chapitre, qui selon la typologie de Meunier et Wilkins-Laflamme, porte sur la période pluraliste (2001-2011) qui représente un régime pluraliste où on peut observer une diversification des identités religieuses et une baisse de l’appartenance identitaire à la religion nationale (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Ce sous-chapitre traitera des nouvelles rencontres interculturelles causées par les mouvements de populations et de la crise des accommodements raisonnables. Cette crise s’est estompée avec le moment Bouchard-Taylor en 2007-2008 qui a favorisé « une démocratisation du terme [laïcité] dans l’espace public » (Lavoie, 2018, p. 17). Cela a mené à des débats sociétaux importants qui se sont avérés être une sorte d’introduction à une décennie où la question de la laïcité est devenue un enjeu central. La typologie de Meunier et Wilkins-Laflamme que nous utilisons ici pour structurer le premier chapitre de ce

mémoire a été développée en 2011 et elle ne considérait pas de période à venir. Ce mémoire avance qu'avec le dépôt du Projet de loi n° 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements en 2011, le Québec est entré dans une nouvelle période où la question de la place de la religion au Québec est devenue une affaire politique. Paradoxalement, et nous reviendrons sur cette idée plus tard, les évolutions des débats sur la laïcité au Québec ont ultimement fait en sorte que les questions sur les religions et les religieux sont devenues un problème central au sein des affaires politiques québécoises. Les questionnements sur la relation entre les religions et l'État sont devenus des enjeux politiques de premier plan pendant la période de politisation de la religion. L'importance du développement historique des idées affiliées à la laïcité est primordiale à comprendre puisque la nature de la relation de l'État québécois avec la religion est aujourd'hui considérée comme une valeur nationale formelle qui définit même l'appartenance des citoyens à la nation. Cette valeur est aujourd'hui utilisée pour tracer une ligne symbolique et déterminer qui fait partie du *nous* québécois et qui sont *les autres, les étrangers* qui ne partagent pas cette conception de la relation entre la religion et l'État et donc, n'intègrent pas cette valeur nationale en tant qu'individus. Ironiquement, la laïcité québécoise a fait de l'identité religieuse et de la conception subjective qu'un individu possède sur la religion des facteurs décisifs sur la relation qu'un individu entretient avec la nation et ainsi, d'une certaine façon, avec l'État.

Avant même de discuter de la période que nous étudierons (1961-2019) pour comprendre le chemin de dépendance idéologique du régime établi par la loi 21, il est intéressant de survoler les racines ethnoculturelles des Québécois qui s'appelaient, avant les années 1960s, des Canadiens français. Meunier et Wilkins-Laflamme parlent d'un régime ethnoreligieux pour désigner le régime d'avant 1960 où les pratiques religieuses quotidiennes et l'appartenance à une Église nationale étaient fortes (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). L'importance de survoler ces racines ethnoculturelles vient du fait que certaines idéologies que nous retrouverons à travers notre recherche sur le chemin de dépendance idéologique étaient déjà présentes avant la Révolution tranquille, par exemple l'idée qu'il faut protéger la culture contre une domination ou une invasion étrangère pour assurer sa survie.

Pour commencer ce survol historique, il faut mentionner que le catholicisme a joué un rôle central dans le processus de définition de l'identité collective des Canadiens français catholiques

en opposition aux Canadiens anglais protestants du reste du Canada (Zubrzycki, 2016, p. 3). C'est à la suite de la guerre de la Conquête et du traité de Paris que la Nouvelle-France devient occupée par les Anglais. La domination coloniale des Britanniques a permis aux institutions catholiques de prendre une place importante dans la société canadienne-française où le catholicisme servait de signifiant identitaire distinctif permettant ainsi à l'Église catholique de s'ingérer dans le système de gouvernance du Bas-Canada et cela a renforcé le caractère religieux des Canadiens français (Zubrzycki, 2016, p. 3). Le système de santé, le système d'éducation, et plusieurs autres services publics se sont fait confessionnaliser au point où Ferreti décrit l'Église catholique au Québec comme un quasi-État jusqu'à la création de la structure étatique provinciale pendant les années 1960 (Ferreti, 1999). Durant la période pré-Révolution tranquille, le quasi-État de l'Église catholique contribua à résister à l'assimilation britannique par la lutte de la préservation de la langue française et par l'incitation à la procréation ce qui maintenait un taux de fertilité élevé et augmentait naturellement le nombre de Canadiens français au Canada (Zubrzycki, 2016, p. 44). C'est aussi pendant cette période que les racines d'un projet national ont été entretenues et inculquées à travers la création d'une identité collective particulièrement ethnoreligieuse (Zubrzycki, 2016, p. 45). Ce protonationalisme religieux portait, au centre de sa doctrine, l'idée de la survivance du peuple canadien-français ; l'idée qu'il fallait assurer la survie de la culture (Lamonde, 2000). Comme nous le verrons plus tard, la mobilisation par le concept de survie culturelle est encore aujourd'hui une sorte de rhétorique employée à travers les débats sur la laïcité et celle-ci peut être retracée à la période qui précède la naissance de la nation québécoise. L'Église catholique empêchait les Canadiens français de se marier avec des non-catholiques. Cette proscription a fait en sorte que l'Église a participé à la protection de la langue française en rattachant la religion, la langue et l'ethnicité puisque les non-catholiques étaient, pour la plupart, des Canadiens anglais (Zubrzycki, 2016, p. 54). Cette résistance à une possible assimilation linguistique et culturelle de la part de l'Église était aussi accompagnée de la promotion d'un style de vie tranquille et soumis ce qui faisait en sorte que les Canadiens français optaient souvent pour un travail associé à un bas statut social (Zubrzycki, 2016, p. 57). Comme nous pouvons le constater à travers l'œuvre *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* de Weber, l'éthique de travail modeste et simpliste que l'Église catholique a transmis à ses membres du Bas-Canada français contraste clairement avec l'éthique du protestantisme qui était répandue au Haut-Canada anglais. C'est entre autres pour cette raison que les nationalistes des années 1960s ont blâmé l'Église

d'avoir insisté sur l'agriculture comme étant le seul travail légitime et pour avoir empêché les Canadiens français de s'émanciper en rêvant davantage (Zubrzycky, 2016, p. 57).

En 1948, Paul-Émile Borduas et d'autres publient *Le Refus global*, un manifeste artistique à tendance nationaliste qui critiquait et rejetait à la fois la domination de l'Église et la domination des Anglais. *Le Refus global* remettait en question les systèmes de valeurs qui dirigeaient les Canadiens français. Cette œuvre fut, d'une certaine façon, prophétique puisque l'incitation tacite à mobiliser un mouvement de contestation s'est lentement manifestée quelques années plus tard. En effet, avant que la Révolution tranquille devienne explicite, un mouvement de libération sociopolitique antireligieux prenait forme à travers des critiques de plus en plus affirmées de la vision catholique de l'identité collective. C'est à travers, entre autres, ce que Zubrzycki appelle une « révolte esthétique » qu'un mouvement de dissidence a entamé la Révolution tranquille (Zubrzycki, 2018, p. 73). La révolte esthétique consistait à renforcer les attaques contre les symboles catholiques (ex. les défilés à la St-Jean Baptiste) et à intensifier la réappropriation de certaines formes d'expressions catholiques (ex. des termes du lexique religieux catholique devenus aujourd'hui des jurons). Durant cette période, les rapports de force sont complexes et l'Église catholique est divisée quant au rôle qu'elle doit prendre au sein de la société québécoise. Plus tard, *Le Refus global* fut réapproprié par les nationalistes et est passé d'un document artistique à une ressource laïciste qui est souvent déployée comme relique nationale à travers les discours sur la laïcité (Burchardt, 2020, p. 20). Par laïciste, nous entendons des laïques qui militent activement pour l'instauration d'une laïcité aux connotations antireligieuses.

### 1.1 – La Révolution tranquille (1960-1970)

Ce sous-chapitre porte sur la Révolution tranquille (1960-1970) qui est considérée par Burchardt comme une « période critique qui a déclenché des changements dans la gestion institutionnelle de la religion, en particulier par rapport au catholicisme et aux minorités religieuses »<sup>21</sup> (Burchardt, 2020, pp. 47-48). Cette période critique a ouvert, comme spécifiée par la méthode développée par Kuru, une fenêtre d'opportunités qui a permis de redéfinir plusieurs

---

<sup>21</sup> « critical [juncture] that triggered shifts in the institutional regulation of religion, especially of Catholicism and historical religious minorities »

aspects de la société en son ensemble. C'est durant la Révolution tranquille que les taux d'engagement envers les pratiques catholiques se dissipent, quoique surtout à Montréal. Par exemple, entre 1957 et 1971, la participation de la population montréalaise aux messes du dimanche baisse de 88 % à 30 % (Christiano, 2007, p. 31 ; Hamelin, 1984, p. 277 ; Zubrzycki, 2016, p. 8). Ce sous-chapitre cherchera à mettre une emphase sur quatre principes qui, selon l'argument présenté au travers de ce mémoire, font partie du chemin de dépendance idéologique de la Loi sur la laïcité de l'État (loi 21) : (1) le principe d'être *libre de religion* ; (2) le principe de la modernisation ; (3) le principe de l'unité nationale ; et (4) le principe du symbolisme. Ces quatre principes s'ajoutent donc à celui déjà présenté précédemment sur la survie de la culture.

Tout d'abord, un élément important à explorer est que la société québécoise a vécu une importante transformation nationale au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle lorsqu'elle a laïcisé des domaines importants de son administration publique qui étaient gérés par l'Église catholique. Cette période de transformations sociétales, communément appelée la Révolution tranquille, a fortement influencé la conscience collective du peuple québécois. La Révolution tranquille a été une période de libération de la domination politique de l'Église catholique. En effet, cette période est caractérisée par un renversement du pouvoir politique qui était détenu, comme nous l'avons vu plus tôt, par l'Église catholique. Ainsi, la fin du régime de Maurice Duplessis, aussi appelé *la grande noirceur*, et l'ascension au pouvoir du Parti libéral du Québec de Jean Lesage ont marqué le début d'une décennie caractérisée par des transformations politiques, économiques, culturelles et sociales profondes (Zubrzycki, 2016, p. 5). L'Église catholique dominait certains secteurs influents de la société québécoise, à savoir les secteurs de la santé et de l'éducation. À l'époque, l'Église catholique se trouve être considérée comme une protectrice inefficace des intérêts du Québec dans la Fédération canadienne par la majeure partie de la population du Québec (Dufresne, 2018, p. 676). Pendant la Révolution tranquille, le Québec a institué plusieurs ministères laïques pour prendre en charge les secteurs qui étaient auparavant gérés par l'Église catholique, comme la santé et l'éducation par exemple. Guy Rocher donne un exemple pertinent pour comprendre le type de mesures qui étaient prises pour laïciser, par exemple, le système d'éducation :

Le nouveau régime politique proposé par la Commission retirait aux 22 évêques du Québec les pouvoirs qu'ils exerçaient de longue date sur l'ensemble de l'enseignement public, y compris les écoles normales pour la formation des enseignants et des enseignantes. Il s'agissait donc d'une déconfectionnalisation radicale, par le haut, à la tête même du système de l'époque. (Rocher, 2018, p. 199)

Guy Rocher fait référence à la Commission Parent, dont il a été membre, qui « fut rendue public [*sic*] en trois tranches : en 1963, en 1964 et 1966 » (Rocher, 2018, p. 199). Les recommandations de la Commission Parent ont mené à plusieurs actions politiques comme, entre autres, la constitution du cégep qui, à l'époque, « vient donc au monde comme une institution non confessionnelle, religieusement neutre, donc laïque peut-on dire, sans le dire » (Rocher, 2018, p. 201).

Le gouvernement du Québec de l'époque a aussi créé plusieurs institutions financières comme la Société Générale de financement (1962), la Société de sidérurgie du Québec (1964), la Société québécoise d'exploitation minière (1965) et la Caisse de dépôt et placement (1965) dans le but de prendre en charge le développement économique de la province (Zubrzycki, 2016, p. 6). Ces initiatives économiques ont mené à la création d'un nombre important d'emplois de qualité pour les francophones du Québec qui manquaient d'opportunités dues à leur absence de qualifications et à la discrimination linguistique (Zubrzycki, 2016, p. 6). Les francophones du Québec manquaient aussi d'opportunités d'emploi puisque l'Église catholique favorisait les membres du clergé pour travailler au sein de plusieurs structures étatiques comme en santé et en éducation (Guidon, 1967). Pendant les années 1960s, le Québec développe aussi trois grands projets : la mise en œuvre de l'Exposition universelle (Expo 67), la construction du Métro de Montréal, et l'achat de 11 compagnies privées pour les nationaliser et élargir Hydro-Québec qui est alors devenu le plus grand distributeur d'électricité québécois (Zubrzycki, 2016, p. 76). Ces développements ont semé les germes du nationalisme alors que la Révolution tranquille était considérée comme le « fondement d'un État moderne, laïque et francophone »<sup>22</sup> (Dufresne, 2018, p. 676). À travers le Parti libéral de Jean Lesage, le Québec traverse une période de modernisation intensive et rapide qui marque le début des phases de formation identitaire collective qui perdurent jusqu'à aujourd'hui (Kaell, 2017, p. 11). La vision du Québec était effectivement de transformer la province en une société de consommation industrielle et moderne pour catapulte le Québec dans une modernité culturelle et politique (Burchardt, 2020, p. 18). Comme le spécifie Eisenstadt, un « élément central dans la construction des identités collectives [est] la perception que la société a d'elle-même par rapport à sa propre modernité »<sup>23</sup> (Eisenstadt, 2000, p. 595). Cet aspect central

---

<sup>22</sup> « foundation of a modern, secular and French-speaking state »

<sup>23</sup> « central component in the construction of collective identities [is] the self-perception of the society as 'modern,' as bearer of a distinct cultural and political program »

de la construction d'une identité collective était mis à l'avant-plan pendant la Révolution tranquille, car la population trouvait que le Québec avait besoin de rattraper les autres États-nations occidentaux (Kaell, 2017, p. 11). La domination politique de la religion était alors considérée comme une manière rétrograde de gérer les affaires publiques. Après la Révolution tranquille, les représentants hiérarchiques de l'Église catholique avaient été pratiquement éjectés des fonctions publiques qu'ils dirigeaient auparavant et la langue et la citoyenneté semblaient maintenant la clé de la survie de la culture de la nation québécoise au détriment de la foi (Dufresne, 2018, p. 676 ; Kaell, 2017, p. 12).

La sécularisation rapide du Québec se caractérise également par le fait que la majorité des Québécois de tradition catholique « ont des niveaux élevés de croyance catholique et d'affiliation autodéclarée, tandis que leur niveau de pratique religieuse a chuté », car « la fréquentation des églises est passée de 88 % dans les années 1960 à moins de 15 % aujourd'hui de loin le plus bas en Amérique du Nord »<sup>24</sup> (Kaell, 2017, p. 13). Le laïcisme et le processus de sécularisation sont souvent considérés comme étant « intrinsèquement liés à l'identité nationale »<sup>25</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 147). La Révolution tranquille est « une notion qui occupe aujourd'hui une position dominante dans la mémoire collective du Québec et qui s'est elle-même transformée en un mythe puissant »<sup>26</sup> (Burchardt, 2017, p. 609). On se souvient de cette période comme une période de libération de la domination politique de l'Église catholique et de l'importante reconfiguration sociétale qui a suivi qui a fortement influencé la conscience collective du peuple québécois. La Révolution tranquille et le rejet collectif de la religion ont initié une particularité propre à la culture sociopolitique du Québec : la célébration d'être *libre de* religion dans le sens de ne pas devoir subir la religion ; de ne pas être obligé de se faire dominer par la religion ; de ne pas avoir à interagir avec la religiosité. La Révolution tranquille est donc une période d'émancipation nationale : le Québec s'est libéré des chaînes du catholicisme.

Dans le même ordre d'idées, la Révolution tranquille possède une place centrale dans le récit national du Québec non seulement dû à la création d'un État providence et de la modernisation

---

<sup>24</sup> « high levels of Catholic belief and self-reported affiliation, while their level of religious practice plummeted » a « church attendance went from 88 per cent in the 1960s to less than 15 per cent today—by far the lowest in North America »

<sup>25</sup> « intrinsically related to national identity »

<sup>26</sup> « a notion that occupies a dominant position in Quebec's collective memory today and that has itself turned into a powerful myth »

qui a suivi — « aussi importantes qu’aient été ces transformations — mais aussi parce qu’elles ont marqué un changement dans la façon dont les Canadiens français se conçoivent eux-mêmes et leur nation »<sup>27</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 10). Effectivement, Zubrzycki souligne le fait que le terme *canadien-français* est parfois incorrectement interchangé avec le terme *québécois*, cependant les deux termes représentent des identités, des visions et même des histoires distinctes de la nation (Zubrzycki, 2016, p. 10). Le terme *canadien-français* n’est généralement plus utilisé depuis la Révolution tranquille puisque ce peuple a commencé à se concevoir comme des Québécois (Zubrzycki, 2016, p. 11). C’est donc pendant les années 1960s qu’on peut retracer la naissance de la nation québécoise. L’identité culturelle et nationale des Québécois s’étant territorialisée au sein de la province du Québec, les Canadiens français des autres provinces ont également redéfini leurs identités sur la base provinciale (Zubrzycki, 2016, p. 11). La nation québécoise s’est donc redéfinie en opposition au catholicisme pour définir l’identité québécoise à travers la laïcité et la langue française (Balthazar, 1986; Mann, 1988). Cette nouvelle nation a aussi été réimaginée exclusivement à travers le territoire du Québec tout en mettant au premier plan de ses valeurs nationales la laïcité (Zubrzycki, 2016, p. 181). Suite à la Révolution tranquille, le Québec ne se fait plus appeler « la province du Québec », mais bien « l’État du Québec » ce qui a permis au Québec d’entamer un processus de légitimation internationale dans le but de former une représentation diplomatique à l’étranger et ainsi de chercher une reconnaissance par les autres États-nations sur la scène internationale (Zubrzycki, 2016, p. 10). Il est important de noter que le « courant du nationalisme catholique canadien-français agissait comme une vision commune à laquelle la collectivité devait se rallier » et que même si ce « courant a été fortement contesté par ceux qui ont préparé le terrain à la Révolution tranquille [...] la prémisse voulant que l’unité nationale exige l’unanimité sur les finalités collectives a conservé une certaine emprise sur les esprits » (Maclure et Taylor, 2010, p. 27). C’est sous cet angle d’une recherche de la dépoliarisation et de l’homogénéisation que nous comprenons l’importance de l’unité nationale à travers l’histoire contemporaine québécoise. Le sens de l’importance de l’unité nationale dans ce mémoire correspond à une disposition à rechercher le consensus collectif, un terrain d’entente qui va de pair avec la volonté du peuple. D’une certaine façon, cette disposition peut conduire à une forme de populisme ou à ce que de Tocqueville a nommé la tyrannie de la majorité, une conséquence

---

<sup>27</sup> « as significant as those transformations were—but also because it marked a shift in the way French Canadians conceived of themselves and their nation »

naturelle du système démocratique ; Aristote critique également les systèmes démocratiques pour une raison comparable.

Nous pouvons maintenant considérer l'importance des symboles dans le cadre de la Révolution tranquille et la manière dont cette emphase sur le symbolisme est représentée par des événements concrets. Selon Zubrzycki, les symboles « ne font pas que dériver des structures et les refléter ; ils sont des éléments constitutifs de ces structures » (Zubrzycki, 2018, p. 61). Cette compréhension sociologique du symbolisme est à la fois une assise méthodologique pour analyser le rapport de la nation québécoise avec les symboles et une bonne manière de définir ce rapport avec le symbolisme. En effet, certains événements comme l'évolution des parades et de la fête de la Saint-Jean-Baptiste dans le courant de la période de la Révolution tranquille démontrent que la nation québécoise passe, entre autres, par la redéfinition des symboles socioculturels qui l'ont définie et l'entoure pour mobiliser des transformations sociétales importantes. Grâce aux travaux de Zubrzycki, nous allons pouvoir suivre son analyse du « refaçonnement » des défilés de la Saint-Jean-Baptiste et de la fête de la Saint-Jean-Baptiste pendant la Révolution tranquille pour exemplifier ce rapport au symbolisme. Zubrzycki avance que les « débats entourant le saint et son remodelage sont partie intégrante de la Révolution tranquille » et que l'un des aspects essentiels de cette période est que la Révolution tranquille était, entre autres, une *révolte esthétique* au cours de laquelle une nouvelle génération a rejeté les symboles du Canada français et leur esthétique particulière, redéfinissant par là même l'identité nationale (Zubrzycki, 2018, pp. 17-18).

Dès les premières années de la Révolution tranquille, la fête de la Saint-Jean-Baptiste était déjà utilisée comme tribune pour émettre « des critiques à l'égard de la vision ethnocatholique de la nation, ses symboles et ses formes d'expression » (Zubrzycki, 2018, p. 34). La fête est devenue l'occasion pour la nouvelle vague de nationalistes d'offrir une définition différente de l'identité nationale qui interférait avec la définition qui avait été construite par la hiérarchie ecclésiastique (Zubrzycki, 2018, p. 34). Les révolutionnaires considéraient qu'il était offensant de représenter la nation par un saint prépubère parce que le récit religieux de la nation que le symbole tentait d'entretenir était rétrograde et devait être rejeté ; et aussi parce qu'ils étaient d'avis que la représentation de la nation par un enfant était infantilisante (Zubrzycki, 2018, pp. 35-36). Ceux qui souhaitaient redéfinir l'identité nationale avaient aussi un problème avec le symbole de l'agneau qu'ils interprétaient comme représentant une nation exploitée et ultimement sacrifiée ; et cela a poussé les révolutionnaires à parler de l'agneau comme d'un mouton pour critiquer l'image

d'une nation docile qui se laisse « manger la laine sur le dos » (Zubrzycki, 2018, p. 36). Le trope du mouton est « devenu le faire-valoir symbolique par lequel une nouvelle élite politique a défini son projet national qui s'articulait autour des idées de progrès, de développement économique et d'autonomie politique » (Zubrzycki, 2018, p. 37). Ces débats critiques sur l'imagerie chrétienne qui paraissait publiquement lors de fête de la Saint-Jean-Baptiste eut lieu au cours des premières années de la Révolution tranquille, « ce qui laisse entendre qu'ils n'étaient pas que le *reflet* des transformations institutionnelles en cours, mais qu'ils en étaient des *éléments constitutifs* » (Zubrzycki, 2018, pp. 45-46).

Vers la fin de la période la Révolution tranquille, le défilé n'offrait pas seulement un contexte favorable à la critique du catholicisme et du fédéralisme, le défilé provoquait de violentes manifestations au point où, en 1968, l'évènement a dégénéré en émeute qui a engendré 290 arrestations et 125 blessés (Zubrzycki, 2016, p. 92). L'année suivante, le 24 juin 1969, le char allégorique dédié au saint patron des Canadiens français a été renversé par un groupe de protestataires et la « statue du saint Jean-Baptiste est tombée au sol et sa tête s'est détachée du corps sous l'impact » causant la « décapitation du Baptiste » (Zubrzycki, 2018, p. 17). « Le saint ainsi tué » raconte Zubrzycki, « les défilés ont disparu et de nouveaux modes de célébration nationale ont été institutionnalisés » (Zubrzycki, 2018, p. 17). Zubrzycki caractérise cet évènement comme un « coup de grâce » qui « a été la dernière action constitutive de l'articulation d'une nouvelle identité nationale *québécoise* » (Zubrzycki, 2018, p. 17). Ce passage abracadabrant de l'histoire du Québec fait place à un nombre étonnant d'interprétations possibles pour expliquer l'importance du symbolisme dans la constitution de l'identité nationale du Québec. En même temps, paradoxalement, l'évènement — allégorique en soi — dégage une forme de sacralité due au fait qu'il rappelle l'épisode du Nouveau Testament. La nation québécoise est née en matérialisant la décapitation de Jean le Baptiste. Ce mythe fondateur de la laïcité québécoise évoque une ambiguïté difficilement réconciliable : cet évènement iconoclaste concrétise une scène populaire de l'iconographie chrétienne ; une sorte d'hérésie interne qui habiterait la laïcité québécoise. C'est pourquoi Zubrzycki mentionne que le saint Jean-Baptiste était un « *symbole sacré laïque* [...] en raison de sa sémantique religieuse *et* de sa sémantique laïque et nationale (Zubrzycki, 2018, p. 45). Par la suite, « le 24 juin est devenu l'occasion d'organiser d'impressionnants concerts et des fêtes qui ressemblaient au Festival de Woodstock » jusqu'à ce que « le gouvernement séparatiste (et laïque) du Parti québécois [...] ait décrété le 24 juin jour de

la Fête nationale du Québec » (Zubrzycki, 2018, p. 59). Cependant, aujourd’hui, peu de Québécois connaissent les origines de leur Fête nationale (Zubrzycki, 2018, p. 60). C’est donc aussi par la réorganisation des rituels populaires que les principaux symboles de la nation se sont fait redéfinir pendant la Révolution tranquille (Zubrzycki, 2018, p. 61).

Avant de passer au prochain sous-chapitre, il est important de mettre en lumière le fait que la période critique qu’est la Révolution tranquille occupe une place prédominante dans la mémoire collective du Québec comme mythe influent (Burchardt, 2020 ; Bouchard 2005, 2013 ; Létourneau, 1997). Létourneau avance même que la Révolution tranquille a un statut presque sacré au Québec (Létourneau, 1997). L’argument que ce sous-chapitre alimente propose que les différents principes que nous avons retracés à travers l’histoire de la nation sont les composantes qui définissent la valeur de la Révolution tranquille pour cette nation. Ce sont ces éléments et leur place à travers les récits qu’ont les Québécois sur cette période qui viennent élever la Révolution tranquille au statut de mythe presque sacré.

### *1.2 – La période nationaliste (1970-2001)*

Ce sous-chapitre traitera de la période nationaliste (1970-2001) durant laquelle on constate un renforcement et une solidification de l’identité québécoise née de la Révolution tranquille. Plusieurs principes étudiés à travers ce mémoire ont émergé lors de la Révolution tranquille. La nation québécoise était encore jeune durant la période nationaliste donc il fut naturel de voir le principe d’unité nationale s’affermir pendant cette période. Le principe de préservation culturelle qui faisait déjà partie de la culture ethnoreligieuse des Canadiens français avant la Révolution tranquille est aussi réapparu de manière soutenue pendant la période nationaliste. Finalement, un principe important qui émerge durant la période nationaliste est celui de l’autonomie politique qui deviendra un vecteur de changements sociopolitiques importants au Québec, mais aussi plus largement au Canada. Dans le contexte du présent mémoire, la période nationaliste correspond à un moment de renforcement de l’identité collective qui a été définie à travers la période critique qu’a été la Révolution tranquille. Ainsi, comme le dit Zubrzycki : « Si le nationalisme au Québec pouvait être réduit à une simple relation causale — ce qui est impossible — un argument plus plausible est précisément le contraire : la sécularisation de la société n’était pas la cause du

mouvement nationaliste, mais plutôt sa conséquence »<sup>28</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 182). La période nationaliste nous aidera à comprendre pourquoi la majorité des défenseurs de la laïcité sont aussi des souverainistes » et pourquoi les laïcistes considèrent que « les arguments laïques et [les arguments] nationalistes se nourrissent les uns et les autres » (Burchardt, 2020, p. 22).

Un peu avant la fin de la Révolution tranquille, en juillet 1967, le président de la France, le général Charles de Gaulle, visitait le Québec quand il a prononcé son fameux discours « Vive le Québec libre » qui a eu beaucoup d'influence sur la conscience collective du peuple québécois (Zubrzycki, 2016, p. 89). Un an plus tard, en 1968, le Parti québécois est né (Zubrzycki, 2016, p. 89). C'est sous un gouvernement du Parti québécois, qu'en 1977, René Lévesque a officiellement laïcisé la Fête nationale du 24 juin pour la dépouiller de son catholicisme et en faire une fête pour l'ensemble des Québécois, peu importe la religion ou l'ethnie (Zubrzycki, 2016, p. 122). D'ailleurs, Saint Jean-Baptiste, le personnage biblique, avait été officiellement reconnu par l'Église comme le patron de la race canadienne-française en 1908 suite aux revendications d'un groupe de nationalistes de la ville de Québec (Drouin, p. 19). C'est seulement en 1977, lorsque René Lévesque a décrété le 24 juin jour de la Fête nationale du Québec, que le Parti québécois reconnaît officiellement le geste des clercs (Drouin, p. 19). Malgré tout, selon Zubrzycki, le sens de la Fête nationale n'est pas clair parce que la fête n'a aucune signification officielle contrairement au 4 juillet aux États-Unis ou au 14 juillet en France (Zubrzycki, 2016, p. 140). La date de la fête nationale au Québec ne raconte pas d'histoire — ou plutôt l'histoire qu'elle racontait autrefois ne convient plus, et aucune autre histoire ne l'a remplacée (Zubrzycki, 2016, p. 140).

Puis, durant la période nationaliste, le mouvement nationaliste s'est engagé dans la construction d'une identité collective distincte du reste du Canada. Le mouvement nationaliste au Québec comportait des factions indépendantistes et souverainistes fortes et populaires. Comme le soutient Eisenstadt, la « construction des collectivités et des identités, comme les différents programmes politiques [impliquent] des contestations et des luttes »<sup>29</sup> (Eisenstadt, 2000, p. 595).

---

<sup>28</sup> « If nationalism in Québec, could be reduced to a simple causal relation—which it cannot—a more plausible argument is precisely the opposite: the secularization of society was not cause of nationalist movement but rather its consequence »

<sup>29</sup> « construction of collectivities and identities, like different political programs [involves] contestations and struggles »

Bien que les fondements du fédéralisme permettent à des sociétés distinctes de vivre sous le même système politique, alors que le mouvement nationaliste au Québec prenait de l'importance, de nombreux types de contestations et de luttes ont eu lieu au Canada au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. L'attitude séparatiste s'est intensifiée par de nombreux problèmes différents tels que certains conflits politiques provinciaux-fédéraux et la polarisation de conflits identitaires basés sur les identités linguistiques. Ainsi, les catégories « anglophone » et « francophone » se sont solidifiées à travers des débats sociaux antagonistes. On peut retracer, dans les dernières décennies du 20<sup>e</sup> siècle, de nombreuses controverses politiques au Canada qui ont offensé le peuple québécois et motivé de fortes considérations de séparation du Canada pour assurer, protéger et conserver le caractère distinctif de la nation québécoise ainsi que pour s'émanciper du système fédéral et libérer la nation, encore une fois, d'une domination de nature politique. Pour la conscience collective québécoise, l'ennemi national passa donc de l'Église catholique vers le fédéralisme canadien-anglais à travers les années qui ont suivi la Révolution tranquille. Le récit de la collectivité libérant la nation des rivaux qui dominent les structures formelles de pouvoir a donc été renforcé.

Ensuite, selon Hedetoft, « l'identité nationale fonctionne comme un remplacement à la fois formel et substantiel de la religiosité collective publique, suite à la privatisation moderne de la croyance religieuse »<sup>30</sup> (Hedetoft, 2009, p. 253). De même, Hvithamar affirme que le nationalisme en tant que processus tend à créer un changement d'identité chez les gens : « alors qu'auparavant tout le monde appartenait à une religion et se définissait selon des catégories religieuses, il appartient désormais à une nation. Les visions du monde religieuses ont été isolées dans le domaine privé et représentent des visions du monde que l'individu a le droit d'avoir, pas quelque chose qu'un individu voudrait avoir »<sup>31</sup> (Hvithamar, 2009, p. 104). Cette idée que le renforcement des identités nationales et du nationalisme émerge à cause du vide laissé par le retrait de la religion et que le nationalisme devient le remplaçant de la religion est problématisée par Zubrzycki :

Le nationalisme est souvent présenté comme étant lui-même devenu la (ou du moins une) religion des temps modernes. Cet argumentaire est évidemment problématique pour l'étude du nationalisme religieux, puisque cette dernière phrase devient tautologique, à savoir : le nationalisme en tant que

---

<sup>30</sup> « national identity functions as both a formal and substantive replacement of public collective religiosity, following the modern privatisation of religious belief »

<sup>31</sup> « whereas earlier everybody belonged to a religion and defined themselves according to religious categories, they now belong to a nation. Religious worldviews have been secluded in the private realm and represent worldviews that the individual has a right to have, not something an individual would want to have »

quasi-religion émerge avec la disparition de la religion. Mais il est également problématique pour l'étude du nationalisme séculier, car il ne tient pas compte de la persistance et des diverses formes de religion, ainsi que des manières spécifiques par lesquelles la religion s'infiltré dans la formation des identités nationales laïques.<sup>32</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 16)

Il est crucial de comprendre que durant la période nationaliste, le nationalisme québécois et le laïcisme québécois ont évolué main dans la main. La période nationaliste est donc une continuation de la Révolution tranquille au sens où cette période a servi à renforcer les assises de la culture nationale encore en développement. Ces assises se sont renforcées, comme nous le verrons, en opposition avec l'identité ethnolinguistique canadienne-anglaise.

Ensuite, c'est durant la période nationaliste qu'émerge le principe de l'autonomie politique. Certains événements historiques et politiques ont remodelé le fédéralisme canadien pendant la prééminence du mouvement nationaliste au Québec. Ces changements ont permis de renforcer la dynamique de construction d'une société distincte en opposant l'identité du Québec avec l'identité de *l'autre* — le Canada anglais. Le français devient la langue officielle au Québec avec la loi 22 (Loi sur les langues officielles) en 1974. Un peu plus tard, en 1977, la loi 101 (Charte de la langue française) la remplace. Ces lois cherchaient à privilégier et protéger la langue française sur le territoire québécois. Ces lois majeures dans l'histoire du Québec et dans la mémoire collective du développement de la nation ont participé à la solidification de l'identité nationale. En 1980, le Parti québécois de René Lévesque provoque un référendum québécois portant sur la souveraineté du Québec. Une majorité de la population vota contre. En 1981, le premier ministre du Canada, Pierre Elliot Trudeau, cherchait à rapatrier la constitution canadienne et cela nécessitait un accord entre un nombre notable de provinces. Le nombre exact n'était pas clairement défini ce qui mena Trudeau à obtenir l'approbation de 9 des 10 premiers ministres provinciaux, pendant la nuit du 4 novembre 1981, en excluant René-Lévesque, le premier ministre du Québec qui dormait. Cet événement, connu sous le nom de la *Nuit des Longs Couteaux*, a grandement affecté la nation québécoise. Suite à cet événement, en 1982, la constitution canadienne fut rapatriée et celle-ci comporte la Charte canadienne des droits et libertés qui favorise les droits individuels aux dépens des droits collectifs. Ainsi, le gouvernement de Pierre Elliot Trudeau instaura juridiquement sa

---

<sup>32</sup> « Nationalism, moreover, is often presented as having itself become the (or at least a) religion of modern times. That narrative is obviously problematic for the study of *religious* nationalism, since the latter phrase becomes tautological, to wit: nationalism as a quasi-religion emerges with the disappearance of religion. But it is also problematic for the study *secular* nationalism because it fails to account for the persistence and diverse forms of religion, as well as the specific ways in which religion infiltrates the making of secular national identities. »

vision multiculturaliste. Le multiculturalisme est compris par les nationalistes de l'époque comme un programme idéologique cherchant à noyer ou à diluer le caractère distinctif du Québec pour en faire une des tuiles de la grande mosaïque canadienne (Zubrzycki, 2016, p. 154). Effectivement, comme le spécifie Burchardt, le récit culturel qui domine chez les Québécois de l'époque est « bâti autour du mythe de la “survie” et du sous-développement en situation coloniale et de la libération et de la modernité durement gagnées, en plus d'être contraint par le gouvernement canadien dans la camisole de force du multiculturalisme, qui dégrade le statut du Québec en tant que nation fondatrice et mine la cohésion nationale au Québec »<sup>33</sup> (Burchardt, 2020, p. 10). La Loi sur le multiculturalisme canadien décrétée par Pierre Elliott Trudeau en 1971 est souvent « critiquée comme un modèle qui peut conduire à la fragmentation sociale et à la ghettoïsation » (Lavoie, p. 86).

Durant la décennie qui a suivi le rapatriement de la constitution, le Québec a entamé des négociations avec le gouvernement fédéral et les autres provinces canadiennes sur différents fronts. Le système fédéral canadien ayant été construit de manière à ce que certains pouvoirs politiques soient régis par les gouvernements provinciaux, le Québec cherchait à reprendre certains pouvoirs jusque-là gérés par le fédéral. Le principe de l'autonomie politique fait en sorte que le Québec a la capacité d'agir en tant qu'État-nation au sens westphalien. Les domaines de l'administration publique réservés aux provinces, par exemple l'éducation, ne sont pas des politiques fédérales décentralisées. Les provinces sont responsables à la fois de la gouvernance législative et exécutive des domaines qui leur sont assignés par la constitution canadienne. Cette réalité politique s'est enracinée par l'évolution d'événements historiques qui se sont produits tout au long de l'histoire canadienne. Un aspect qui rend le Québec particulièrement enclin à agir non seulement en tant qu'État, mais en tant qu'État-nation est que, contrairement aux autres provinces canadiennes, la majorité de la population québécoise a un ensemble distinctif de caractéristiques communes comme l'ethnie dans le sens de descendance, la culture, la langue, le rapport à la religion, etc. Par conséquent, le Québec a la capacité d'agir en tant qu'État-nation au sens westphalien pour trois facteurs qui se renforcent mutuellement : (1) la concentration d'une démographie ayant relativement des caractéristiques ethnoreligieuses communes sur un territoire donné ; (2) les

---

<sup>33</sup> « built around the myth of “survival” and underdevelopment in a colonial situation and of hard-earned liberation and modernity as well as being forced by the Canadian government into the straitjacket of multiculturalism, which degrades Quebec’s status as a founding nation and undermines Quebec’s national cohesion »

frontières prévues par le fédéralisme canadien sont délimitées de manière à englober cette population unifiée sur un territoire provincial ; (3) la division des pouvoirs politiques permet aux gouvernements provinciaux de gérer des dimensions de la vie publique qui maintiennent ou favorisent le caractère distinctif de cette population. Un exemple récent de cette capacité à agir en tant qu'État-nation est l'instauration de la Loi sur la laïcité de l'État, la loi 21. L'Accord du lac Meech ainsi que l'Accord de Charlottetown ont été des tentatives pancanadiennes de modification de la constitution canadienne au cours des années 1980 et 1990 qui, pour plusieurs raisons, ont participé à la consolidation d'une identité collective particulièrement québécoise. Brièvement, ces accords pancanadiens prévoyaient, entre autres, de changer la répartition des pouvoirs entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux pour donner plus de pouvoirs aux provinces et donc plus d'autonomie politique également. Ces accords prévoyaient aussi de reconnaître le Québec comme société distincte. Les accords ont échoué et ces échecs ont, encore une fois, eu des répercussions majeures sur l'insatisfaction de la nation québécoise au sein du fédéralisme canadien. Ces exemples sont quelques-uns des exemples les plus révélateurs qui démontrent que l'identité québécoise a été construite à travers des situations historiques contingentes qui ont nécessité de renforcer le principe de préservation culturelle et le principe d'unité nationale. Les dynamiques canadiennes mentionnées ci-dessus ont eu une influence sur la consolidation de l'identité collective au Québec qui perdure aujourd'hui. Citant Benedict Anderson, Juergesmeyer souligne que « le nationalisme laïque [...] a été une extension des grands systèmes culturels qui l'ont précédé, à partir desquels — et contre lesquels — il est né »<sup>34</sup> (Juergesmeyer, 2017, p. 82).

Nous nous tournerons maintenant vers un exemple concret pour démontrer l'importance des trois principes qui occupèrent une place de premier plan pendant la période nationaliste, soit le principe de la préservation culturelle, le principe de l'autonomie politique, et le principe de l'unité nationale. Cet exemple concret est la détermination de la part de la nation québécoise à vouloir gérer ses politiques d'immigration. À la suite de la Révolution tranquille, les taux de naissance ont chuté au Québec passant de la province avec les plus hauts taux de naissance (environ 4 enfants par femme) en 1959 à celle avec les plus bas taux de naissance (2.09 en 1972) ; un taux inférieur au 2.1 requis pour maintenir le niveau de population (Zubrzycki, 2016, p. 8). C'est à la

---

<sup>34</sup> « secular nationalism [...] has been an extension of 'the larger cultural systems that preceded it, out of which—as well as against which—it came into being' »

lumière, entre autres, de la baisse de l'importance de la religion, de la démocratisation de l'éducation, et de la révolution sexuelle que les taux de naissance ont baissé (Zubrzycki, 2016, p. 146). Le contexte sociopolitique durant la période nationaliste encourageait une forme de sentiment collectif d'insécurité quant au futur de la langue française et à la place du Québec au sein du Canada (Zubrzycki, 2016, p. 146). Cette réalité démographique a poussé le Québec à négocier avec le Canada pour développer ses propres capacités politiques et légales pour définir ses politiques d'immigration (Burchardt, 2020, p. 19). Le Québec cherchait à choisir des profils d'immigrants qui s'harmoniseraient avec la nation québécoise encore en développement. L'entente Couture-Cullen de 1978 et ensuite l'Accord Canada-Québec de 1991 ont permis exactement cela : le Québec a obtenu le droit de déterminer les critères de sélection des immigrants ainsi que de définir ses propres objectifs quant à la composition et au volume de l'immigration au Québec (Burchardt, 2020, p. 19). L'Accord Canada-Québec permet au gouvernement du Québec de sélectionner « 70 % des immigrants entrant sur le territoire québécois sur la base d'un système de pointage où la maîtrise de la langue française est privilégiée » (Lavoie, 2018, p. 29). Ces initiatives témoignaient d'une volonté de limiter la possibilité que des immigrants décident d'intégrer la communauté anglophone de Montréal au lieu d'intégrer le groupe majoritaire du Québec (Burchardt, 2020, p. 19). C'est pour cette raison que les politiques d'immigration québécoises privilégiaient des immigrants provenant de pays francophones comme, par exemple, les pays du Maghreb et d'Afrique de l'Ouest (Burchardt, 2020, p. 19). Lavoie explique avec justesse que c'est sous l'effet des politiques d'immigration délibérément choisies pour préserver la culture québécoise et l'unité nationale qu'une diversification des pratiques religieuses est survenue : « bien que des personnes de confession musulmane aient immigré avant les années 1970, ce n'est qu'au cours des années 1990 que l'on a vu le paysage migratoire du Québec changer de manière importante » (Lavoie, 2018, pp. 29-30). Les politiques d'immigration québécoises ont donc homogénéisé le Québec sur le plan linguistique, mais elles ont contribué à diversifier la société québécoise sur le plan de la religiosité, car plusieurs immigrants des pays francophones étaient des musulmans ou des chrétiens associés à des dénominations autres que le catholicisme (Burchardt, 2020, p. 19). Ces vagues d'immigration présélectionnées en grande partie par le gouvernement du Québec ont remis au centre des préoccupations sur l'identité québécoise des questionnements sur la place de la religion (Zubrzycki, 2016, p. 146).

La période nationaliste fut donc caractérisée par une montée de ce que Benhadjoudja nomme le sécularonationalisme, une forme de sécularisation qui tente de résister à un retour d'une religiosité qui menacerait l'unité nationale et la cohésion sociale (Benoit, 2018, p. 46 ; Benhadjoudja, 2017, p. 273). Cette logique sécularonationaliste aurait tendance à « renforcer la distinction entre un *nous* et un *non-nous* » (Benoit, 2018, p. 46). Le sécularonationalisme québécois a continué de faire référence au principe d'être *libre de* religion qui a été un des principes forts de la Révolution tranquille, mais c'est le principe de préservation culturelle qui a pris une place de premier plan dans les discours publics. Cette dynamique a favorisé une tendance sociopolitique réactionnaire et défensive au Québec qui peut être liée aux théories sur la défense culturelle et aux théories sur la menace de groupe. Effectivement, le mouvement nationaliste a encouragé l'affirmation d'une identité collective « redevable aux idéologies de libération de l'oppression religieuse et aux aspirations modernistes à vaincre la religion »<sup>35</sup> (Burchardt, 2017, p. 601). Burchardt propose que si le concept d'anxiété culturelle a animé plusieurs débats publics dans des États-nations occidentaux souverains dans le cadre de débats sur la diversification religieuse, il vaut certainement la peine de se demander de quelles manières ce phénomène se manifeste dans des nations qui ne sont pas souveraines, comme le Québec, dans le cadre de débats comparables (Burchardt, 2020, p. 9). Depuis la Révolution tranquille, la nation québécoise se voit comme étant majoritaire sur son territoire tout en étant une minorité au sein du Canada (Zubrzycki, 2016, p. 154). Ce double statut rend le rapport de la nation québécoise avec les immigrants et avec certaines idéologies associées au fédéralisme canadien, comme le multiculturalisme, à la fois complexe et conflictuel (Zubrzycki, 2016, p. 154).

### *1.3 – La période de pluralisation (2001-2010)*

Ce sous-chapitre se concentrera sur la période de pluralisation (2001-2010) qui fut caractérisée, entre autres, par la crise des accommodements raisonnables et la commission Bouchard-Taylor. La mondialisation et l'augmentation des mouvements de population à travers le monde conduisent inévitablement à une augmentation de la diversité dans différentes parties du

---

<sup>35</sup> “indebted to ideologies of liberation from religious oppression and modernist aspirations to overcoming religion” (Burchardt, p. 601).

monde. En réponse à ces migrations, de nombreux pays se présentent comme des sociétés accueillantes, ouvertes et tolérantes. Dans certains cas, cette ouverture aux cultures immigrantes est remise en question lorsque la société d'accueil prend conscience que la simple présence de nouveaux arrivants, qui à bien des égards pensent et agissent différemment en raison de leurs conditionnements socioculturels spécifiques, transforme la société d'accueil. Lorsque la société d'accueil prend collectivement conscience d'être transformée, elle peut, comme on le voit au Québec par exemple, se tourner vers une impulsion conservatrice pour maintenir et protéger un certain système de sens socioculturel.

La religion est devenue « essentielle pour comprendre les choix des immigrants, les trajectoires de migration et l'intégration sociale »<sup>36</sup> dans les débats universitaires sur la migration (Becci, 2016, p. 2). Les populations se déplacent avec leur identité religieuse ou comme le suggère Connor : « Au fur et à mesure que les gens bougent, leurs dieux font de même »<sup>37</sup> (Connor, 2014, p. 8). Bien que le fait que les gens se déplacent avec leurs identités respectives ait toujours été le cas, l'augmentation de la migration mondiale combinée à des différences considérables dans les identités religieuses, en particulier entre les immigrants de l'Est et du Sud et les sociétés d'accueil de l'Ouest, a favorisé un intérêt pour les immigrants et leur foi. De nombreux débats en Occident portent encore sur la manière dont les identités religieuses des immigrants affectent leurs interactions avec les non-immigrants ainsi que sur la manière dont ces identités religieuses façonnent les immigrants dans leur société de destination et influencent la société d'accueil (Connor, 2014, p. 4-5). Connor soutient qu'en raison du fait que les gens emportent leur religion avec eux, la religion qu'ils laissent derrière eux dans leur pays d'origine et le paysage religieux du nouveau pays dans lequel ils entrent sont modifiés de manière importante (Connor, 2014, p. 8-10). Les vagues d'immigration au Québec avant le 21<sup>e</sup> siècle étaient surtout constituées d'Européens chrétiens, avec la grande exception de juifs (Burchardt, 2020, p. 4). Les immigrants européens et leurs dénominations chrétiennes diverses pluralisaient le christianisme au Québec (Burchardt, 2020, p. 4). Cependant, c'est seulement avec l'arrivée des immigrants de partout dans le monde que la diversité socioreligieuse québécoise a été profondément transformée (Burchardt, 2020, p. 4). Plus de 78,8 % des immigrants qui ont choisi le Québec comme société d'accueil entre 1999 et 2008 se sont installés dans le Grand Montréal (Germain et Dejean, 2013, p. 38). En 2014, la

---

<sup>36</sup> « central to understanding immigrants' choices, migration trajectories and social integration »

<sup>37</sup> « As people move, so do their gods » (Connor, p. 8)

Ville de Montréal publie qu'environ 87 % des immigrants se sont installés dans le Grand Montréal depuis 2001 et que le tiers de la population montréalaise est alors constitué d'immigrants tandis que la Ville de Québec compte seulement 3,7 % d'immigrants (Ville de Montréal 2014 ; Zubrzycki, 2016, p. 147). Ces changements démographiques influencent évidemment la proportion de personnes s'identifiant à une religion : par exemple, la proportion de Montréalais musulmans triple de 3 % à 9 % entre 2001 et 2014 (Zubrzycki, 2016, p. 147). Cette concentration de l'immigration dans les centres urbains agit sur la nature des transformations que connaît le Québec à partir de la période de pluralisation. En effet, les nouvelles générations de Montréalais grandissent dans des communautés diversifiées pendant que les régions du Québec sont maintenues dans un entre-soi ethnoculturel.

Comme explicité au cours de la dernière section, le fédéralisme permet à des sociétés distinctes de vivre sous le même système politique. Parfois, ce système politique fondamentalement pluraliste peut conduire à des tensions internes lorsqu'une société comme le Québec se différencie de manière à entrer en conflit avec les valeurs et principes qui harmonisent les sociétés distinctes et maintiennent la fondation minimale que le fédéralisme souhaite perpétuer pour perdurer. C'est lors de la période de pluralisation qu'un problème propre au système fédéral canadien fait surface. D'une part, le Québec a une histoire de conservation à travers les principes d'autonomie politique et de préservation culturelle, qui sont, comme nous l'avons vu, bien établis à ce moment-là. D'un autre côté, même si le Québec a été le premier à s'octroyer une Charte des droits et libertés, le système politique et judiciaire canadien est connu pour son histoire de protection des droits des minorités endossée par la politique du multiculturalisme. Ces ambitions nationales distinctes font surface lorsque, suite à la reprise des pouvoirs sur l'immigration avec l'Accord Canada-Québec en 1991, la société québécoise se diversifie au point où la nation québécoise s'indigne devant la montée des demandes d'accommodements raisonnables prévus par le droit canadien.

Comme il a été dit plus haut, les mouvements de population peuvent conduire à des tensions intergroupes dans le sens où tout immigrant rencontre avec sa foi et ses pratiques (ou non) sa société d'accueil avec son propre système de sens et de croyances. Cela peut conduire à des conflits en ce qui concerne la manière dont les expressions religieuses se manifestent et comment ces manifestations peuvent entrer en conflit avec différents groupes dans la société en transformation. Par exemple, au Québec, c'est une instrumentalisation légale ascendante des droits des minorités

canadiennes par diverses communautés religieuses minoritaires pour obtenir certains privilèges dans les structures sociales qui a déclenché un débat national sur la question des accommodements raisonnables. La commission scolaire Marguerite-Bourgeoys avait interdit à un élève sikh de 12 ans de porter son couteau religieux. Cet événement a eu l'effet d'une crise suite à la décision de la Cour Suprême du Canada en mars 2006 qui autorisa le port du kirpan, la type de dague cérémoniale en question (Bouchard et Taylor, 2008). Cette décision a mené à une couverture médiatique importante de plusieurs cas d'accommodements raisonnables au Québec. Les diverses revendications des groupes religieux minoritaires protégés par des chartes des droits et libertés ont été de plus en plus ciblées et considérées comme intrusives en raison des changements qu'elles imposaient à diverses institutions.

Piégé entre des demandes qui visent l'expansion de la liberté de religion dans le but d'assurer l'égalité pour les minorités religieuses à travers le cadre des droits de la personne et des mobilisations nationalistes, le Québec tombe alors dans une phase difficile, soit la crise des accommodements raisonnables (Burchardt, 2020, p. 2). Durant cette période, les débats nationaux ne seront plus exclusivement entre Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique puisque les débats porteront en grande partie sur *l'autre*, soit l'immigrant, qui diversifie la société québécoise (Zubrzycki, 2016, p. 148). Pour les Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique, *l'autre* issu de l'immigration qui est « à la fois personnifié par le spectre du multiculturalisme et par le religieux minoritaire constitue une menace aux acquis de cette majorité et n'obtient pas de place dans le récit historique si ce n'est qu'en tant que menace » (Benoit, 2018, p. 46). La menace est perçue comme étant envers la laïcité et le catholicisme puisque les deux sont des aspects centraux de l'identité nationale du Québec (Burchardt, 2020, p. 10). La trame narrative anticatholique de l'histoire québécoise commence alors à être source de fierté nationale. Des discours faisant appel au principe de l'unité nationale ravivent des débats historiques sur la laïcité et sur le rapport de la nation québécoise au catholicisme (Zubrzycki, 2016, p. 15). Des négociations sur la définition de ce qu'est un Québécois font alors surface (Zubrzycki, 2016, p. 15). En tant que nation qui n'est pas souveraine, la majorité au Québec considère être « soumise à une double menace, étant exposée d'une part à l'influence du Canada et, d'autre part, à l'impact des immigrants et de leurs revendications de citoyenneté et de culture différente »<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> « subject to a dual threat, being exposed to influence from Canada on the one hand and to the impact of immigrants and their claims to citizenship and cultural difference on the other »

(Burchardt, 2020, p. 73). Ces deux menaces sont également « interprétées comme se renforçant mutuellement, car l'influence canadienne qui mine la souveraineté du Québec se manifeste précisément en prescrivant des moyens particuliers d'intégrer les immigrants et de leur offrir des "accommodements raisonnables" »<sup>39</sup>.

Enfin, pendant la période de pluralisation, un débat sur les accommodements raisonnables prend de l'importance dans la province. C'est surtout entre mars 2006 et mai 2007 qu'on assiste à une « crise des accommodements raisonnables où plusieurs cas d'accommodements sont fortement médiatisés, contribuant à donner l'impression que la situation concernant la gestion de la diversité religieuse est devenue incontrôlable » (Lavoie, 2018, p. 35). Cette crise s'inscrit dans le développement de nouvelles dynamiques que les réalités liées à l'immigration et à l'intégration imposèrent. L'ouverture du Québec à la diversité est concrètement mise à l'épreuve alors que les demandes d'accommodements raisonnables de la part des groupes minoritaires, en particulier des minorités religieuses, sont formulées en se référant aux chartes provinciale et fédérale des droits et libertés. Ce qui a suscité une opposition impressionnante, mentionne Zubrzycki, « ce n'étaient pas tant les demandes [mais] le fait que les institutions publiques étaient [ou paraissaient] trop accommodantes à ces demandes aux dépens de la majorité »<sup>40</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 150). La Cour suprême avait défini le principe de l'accommodement raisonnable en se fondant sur « l'idée qu'il est parfois nécessaire de traiter les individus d'une manière différente pour assurer une véritable égalité »<sup>41</sup> (Koussens, 2009, p. 205). Les diverses demandes faites par les minorités religieuses pour « étendre leur capacité à pratiquer leur religion »,<sup>42</sup> protégées par les chartes des droits et libertés, étaient de plus en plus jugées irritantes constituant un « malaise dans la majorité francophone relativement à l'expression du religieux minoritaire » (Mahmood, 2008, p. 464 ; Lavoie, 2018, p. 35). La crise des accommodements raisonnables prit de l'ampleur au point que le Parti libéral du Québec de Jean Charest qui gouvernait à l'époque décida de créer une commission

---

<sup>39</sup> « construed as mutually reinforcing, as the Canadian influence that undermines Quebec's sovereignty manifests itself precisely in prescribing particular ways of integrating immigrants and of offering them 'reasonable accommodations' »

<sup>40</sup> « was not so much the requests [but] that public institutions were overly accommodating to these requests at the expense of the majority »

<sup>41</sup> « idea that it is sometimes necessary to treat individuals in a different manner in order to ensure true equality »

<sup>42</sup> « extend their ability to practice their religion, » protected under Charters of Rights and Freedoms, were increasingly considered irritating to the Quebec majority »

de consultation sur les accommodements reliés aux différences culturelles en février 2007 (Lavoie, 2018, p. 35).

La crise des accommodements raisonnables et les débats qu'elle causa ont conduit à l'instauration, en 2007, de ce qu'on a appelé la Commission Bouchard-Taylor en raison de ses deux coprésidents : le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Cette commission, qui « s'avéra être l'interrogation la plus critique sur l'identité nationale québécoise depuis la Révolution tranquille », <sup>43</sup> étudia les controverses et proposa certaines options politiques dans un rapport substantiel (Zubrzycki, 2016, p. 153 ; Bouchard et Taylor, 2008). Les présidents de la commission ont d'ailleurs refusé explicitement d'utiliser le terme *Québécois de souche*, encore populaire à ce moment-là, en expliquant que ce terme hiérarchisait les citoyens sur la base des origines ethniques et du temps de vie sur le territoire (Zubrzycki, 2016, p. 12). Les contributions populaires aux débats s'organisaient de plus en plus autour de la gouvernance de la diversité religieuse et des demandes religieuses en utilisant le concept de laïcité au nom de l'unité nationale (Burchardt, 2020, p. 73). Dans la conscience collective, la laïcité est devenue la solution imaginée pour résoudre les problèmes de redéfinition de l'identité nationale et de démarcation de la sphère publique (Burchardt, 2020, p. 73). Pendant les consultations de la commission Bouchard-Taylor, plusieurs défenseurs de la laïcités notoires présentèrent des mémoires qui faisaient abondamment référence au passé, aux événements qui se sont déroulés pendant les périodes de la Révolution tranquille et de la période nationaliste (Burchardt, 2020, p. 21).

La question du degré d'accommodement que la nation québécoise, elle-même une minorité au sein du Canada, devait accorder, sans se perdre, est alors devenue un enjeu éthique sur lequel les coprésidents de la commission se sont penchés (Zubrzycki, 2016, p. 147). À travers la commission Bouchard-Taylor, les coprésidents ont repris les travaux de Gérard Bouchard sur l'interculturalisme, un modèle de gestion de la diversité plus approprié pour le Québec que le multiculturalisme. Comme le multiculturalisme, l'interculturalisme respecte les cultures d'origine des immigrants, mais l'interculturalisme préconise une intégration sociale fondée sur la convergence culturelle à long terme (Dupré, 2012, p. 237). L'interculturalisme « reconnaît la présence d'une culture majoritaire alors que ce n'est pas le cas pour le [multiculturalisme] »

---

<sup>43</sup> “turned out to be the most critical interrogation of Quebec national identity since the Quiet Revolution,”

(Lavoie, 2018, p. 85). Lavoie explique avec justesse la place de l'interculturalisme au sein des politiques d'immigration et des politiques de la gestion de la diversité :

L'aménagement institutionnel de la laïcité et des enjeux de droit et de religion au Québec se conjugue avec les orientations préconisées par l'État québécois en matière d'intégration et de gestion de la diversité ethnoculturelle. Bien qu'il ne soit pas officiellement adopté, on s'entend généralement pour considérer que l'interculturalisme est le modèle québécois privilégié pour aménager la diversité ethnoculturelle. (Lavoie, 2018, p. 85)

Les religions des nouveaux immigrants étant parfois visiblement exprimées, la question sur la visibilité des symboles religieux émerge aussi pendant la commission Bouchard-Taylor. Beaucoup de Québécois s'étonnent devant un retour de la visibilité du religieux (Lavoie, 2018, p. 48). Par l'entremise d'un récit qui soutient avoir été libéré des institutions religieuses autoritaires, la majorité québécoise partage son désir de ne pas être confrontée à des fonctionnaires qui représentent à la fois l'autorité et la religion. Les négociations sur la visibilité des symboles religieux deviennent alors une question à la fois de diversité culturelle, de citoyenneté et de nationalité (Burchardt, 2020, p. 5). Le rapport de la commission émet 37 recommandations (Bouchard-Taylor, 2008). Seulement 6 des 37 recommandations portaient sur la religion spécifiquement et les autres recommandations concernaient, entre autres, l'éducation de la population sur les immigrants, les politiques linguistiques et la promotion de l'interculturalisme (Zubrzycki, 2016, p. 153). Le rapport recommande aussi que les fonctionnaires qui occupent des rôles ayant un degré considérable d'autorité coercitive sur les citoyens, comme les juges, les policiers, les gardes de prison, et le président de l'Assemblée nationale – soient prohibés de mettre des symboles religieux pour incarner et ainsi représenter la neutralité de l'État (Zybrzycki, 2016, p. 155). Quelques heures après le dépôt du rapport, le premier ministre du Québec, Jean Charest, déclare que le crucifix est un symbole culturel appartenant à l'héritage religieux du Québec ; l'Assemblée nationale vote alors à l'unanimité une motion pour maintenir le crucifix dans la salle de l'Assemblée nationale (Burchardt, 2020, p. 1).

Pour nous permettre de bien comprendre les enjeux liés à la période de pluralisation, il est utile de présenter un exemple concret qui fut médiatisé et débattu sur la place publique. Le cas de Naïma Atef Ahmed est particulièrement intéressant. En 2010, Mme Ahmed a reçu un ultimatum de la part du Cégep Saint-Laurent l'exigeant de retirer son niqab si elle souhaitait continuer d'étudier le français au Cégep (Burchardt, 2020, p. 143). La ministre de l'Immigration de l'époque, Yolande James, était en accord avec l'ultimatum puisque voir les visages était, selon elle, une

valeur québécoise (Burchardt, 2020, p. 143). Lavoie explique que la cristallisation du problème public qu'est le port des signes ostentatoires se « nourrit, depuis la crise des accommodements raisonnables, d'une reconfiguration des dynamiques identitaires au Québec, à la faveur d'un durcissement de la catégorie "Québécois" » (Lavoie, 2018, p. 43). Le cas de Ahmed est symboliquement intéressant parce que Mme Ahmed, une immigrante, étudiait le français au cégep et donc incarnait en quelque sorte l'immigrante idéale ; du moins si elle n'avait pas porté un niqab (Burchardt, 2020, pp. 143-144). Cependant, les représentants du Cégep Saint-Laurent remettaient en cause la volonté réelle d'Ahmed d'apprendre le français et d'intégrer la société québécoise dû à son habillement (Burchardt, 2020, p. 144). Beaucoup de Québécois ont interprété le vêtement de Mme Ahmed comme illustrant son rejet à la fois de la langue française et de la laïcité comme symboles de l'identité québécoise (Burchardt, 2020, p. 144). Durant cette période, 95 % des Québécois supportaient une interdiction des symboles religieux qui couvrent les visages dans les espaces publics (Burchardt, 2020, p. 144). Bilge (2012) explique que les religieux considérés comme *autre* sont associés à une époque prémoderne où la nation québécoise se trouvait dans le passé. L'identité sociale des *autres*, elle-même construite et imaginée par les discours publics du groupe majoritaire, était considérée comme une menace pour, entre autres, les jeunes femmes (Burchardt, 2020, p. 148). La peur de la montée de l'extrémisme et du fondamentalisme islamique pesait sur les débats (Burchardt, 2020, p. 156). Plusieurs Québécois laïcistes et féministes mettaient l'emphase sur le caractère fondamentalement misogyne qui caractérise « *toutes les religions* »<sup>44</sup>. Appuyés de références à leur passé catholique, les discours féministes et laïcistes soutenaient que la laïcité, la libération des femmes et l'égalité entre les hommes et les femmes faisaient partie du même combat qu'il fallait apparemment continuer à consolider suite aux controverses sur les pratiques religieuses des immigrants (Burchardt, 2020, p. 147).

#### 1.4 – La période de politisation (2010-2019)

Ce sous-chapitre présentera la période de politisation de la religion (2010-2019). Cette période est caractérisée par une élévation du débat sur la religion au niveau politique.

---

<sup>44</sup> "emphasized the fundamental misogyny that characterized *all religions*"

Concrètement, c'est pendant la période de politisation de la religion que des projets de loi et des audiences publiques se succèdent pour tenter de répondre aux problématiques soulevées par la période de pluralisation. En mars 2010, le sociologue Guy Rocher, un acteur clé de la Révolution tranquille, initie et cosigne la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité — Pour un Québec laïque et pluraliste* (Le Devoir, 16 mars 2010) qui invite l'État québécois à produire un document législatif reconnaissant la laïcité de l'État tout en interdisant aux représentants de l'État de porter des signes ostentatoires (Zubrzycki, 2016, p. 157). Durant la même année, le Parti libéral du Québec ne va pas dans le sens de la *Déclaration* et propose le projet de loi n° 94, qui avait comme but de proposer un cadre pour gérer les demandes d'accommodements raisonnables fondés sur l'identité religieuse et ainsi de gérer certaines manifestations des coutumes religieuses comme le niqab musulman. Le projet de loi n° 94 n'est finalement pas sanctionné avant la fin du mandat des libéraux. Le gouvernement du Parti québécois qui a suivi a proposé le projet de loi n° 60, la Charte des valeurs québécoises, qui avait, comme nous le verrons, une mission plus large. Lors des élections de 2014, la campagne électorale du Parti québécois mise sur le projet de loi n° 60, mais est le parti défait par les libéraux. En 2015, le gouvernement du Québec propose le projet de loi n° 62, soit la Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes. Cette loi qui est décrétée en 2017 interdit aux fonctionnaires et aux citoyens qui utilisent des services publics de porter des vêtements qui couvrent le visage pendant des échanges de services entre l'État et ses citoyens. Les trois gouvernements organisent des audiences publiques qui sont médiatisées et les débats politiques qui suivent les audiences ont toujours été polarisants. Les projets n° 94 et n° 62 ont été écrits par le Parti libéral du Québec qui favorise une laïcité *ouverte* (Bouchard et Taylor, 2008), *passive* (Kuru, 2007, 2009), voire *judéo-chrétienne* (Hurd, 2012, 2015). Le projet de loi n° 60 du Parti québécois et le projet de loi n° 21 de la Coalition Avenir Québec favorisent une laïcité *fermée* (Bouchard et Taylor, 2008), *affirmée* (Kuru, 2007, 2009), voire *française* (Hurd, 2012, 2015). Les catégorisations conceptuelles énumérées ci-dessus ne servent que d'indicateurs généraux pour mettre en évidence que deux modèles de laïcité s'opposent pendant la période de politisation de la religion :

En effet, pour les uns, la laïcité s'incarne certainement dans une volonté de séparer l'État des pouvoirs religieux, une volonté attentive à préserver l'étanchéité des espaces étatiques à une présence religieuse. C'est par exemple la position de H. Pena-Ruiz ou de C. Kintzler. Pour les autres, la laïcité s'incarne plutôt dans une neutralité religieuse rendue nécessaire dans une société marquée

par le fait du pluralisme moral et religieux. C'est la position défendue entre autres par J. Maclure et C. Taylor ou J. Baubérot. (Lavoie, 2018, p. 17)

Dans tous les cas, cette sous-section s'attardera particulièrement à la Charte des valeurs, le projet de loi n° 60, puisque l'esprit de cette loi est comparable à la loi 21 que nous analysons à travers le prochain chapitre. De toute façon, les idées soutenues par la contrepartie des débats, soit celles des opposants à la Charte des valeurs et à la loi 21, deviendront claires à travers les analyses. L'emphase mise sur la Charte des valeurs s'explique par le fait que c'est le projet de loi « qui suscite le plus de discussions et de débats publics » (Lavoie, 2018, p. 12). L'enjeu principal concerne la question des signes ostentatoires et donc la question de la visibilité des expressions religieuses. Si avec le projet de loi n° 94 la polémique était autour du voile intégral, le niqab, le débat sur la Charte des valeurs a mis de l'avant des inquiétudes vis-à-vis de plusieurs signes religieux, dont le hidjab.

Le débat sur la question de la visibilité de la religion dans la sphère publique est rapidement devenu un débat à propos de l'identité de la nation québécoise et des difficultés de celle-ci face au fédéralisme canadien (Zubrzycki, 2016, p. 148). La laïcité québécoise s'est donc négociée en rapport avec le double statut des Québécois du groupe majoritaire, « à la fois minorité en Amérique du Nord et majorité sur le territoire du Québec, situation contribuant à alimenter une certaine inquiétude concernant l'identité » (Lavoie, 2018, p. 44). Le retour de la religion dans l'espace public fut considéré par beaucoup de Québécois comme un des symptômes d'une situation qui renvoie la nation québécoise à ce qu'elle a voulu cesser d'être (Lavoie, 2018, p. 51). C'est comme si les immigrants choisis par le gouvernement du Québec retraumatisaient les Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique. Une partie importante des Québécois exprime donc son inquiétude vis-à-vis des minorités religieuses qui affichent publiquement ses croyances (Lavoie, p. 51). Les débats sur les voiles islamiques ont créé des dynamiques identitaires où une sorte de frontière symbolique s'est déployée qui différenciait les individus considérés à l'intérieur de la communauté nationale, des *autres*, à l'extérieur (Bilge, 2010 ; Lavoie, 2018, p. 45). Certaines expressions religieuses seraient donc associées à ce qui est *autre* et ce qui est *non-nous* à travers les débats sur la Charte des valeurs québécoises. Durant la période de politisation de la religion, les voiles islamiques sont devenus l'élément principal qui a pu servir à faire la différence entre les individus faisant partie du *nous* et ceux faisant partie du *non-nous* (Bilge, 2010 ; Lavoie, 2018, p. 45).

Comme pour n'importe quelle identité sociale, il est important de faire la différence entre *les musulmanes* et les *concepts* de la musulmane. Les instigateurs et les défenseurs de l'interdiction de porter le hidjab pour les employés de l'État « avancent une interprétation *intrinsèque* de ce vêtement, une interprétation indépendante de la ou des significations qu'il a pour les personnes qui le portent (Lavoie, 2018, p. 30). Ce genre de conceptualisation de *l'autre* à la façon de l'orientalisme accentue des rapports de domination qui construisent une image des voiles islamiques et de celles qui le portent. En effet, certains associent faussement le voile islamique aux régimes religieux extrémistes du Moyen-Orient et d'autres prônent l'interdiction du hidjab comme « moyen efficace de servir la cause de l'égalité entre les hommes et les femmes » (Lavoie, 2018, p. 30). Les musulmanes portant le hidjab sont rapidement perçues comme musulmanes et par ce fait elles sont, à leur insu, le visage public de l'Islam en occident. L'image publique du voile islamique est d'autant plus importante qu'elle peut contribuer à accentuer le « double processus d'altérisation et de minorisation » (Lavoie, 2018, p. 47).

Pour plusieurs Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique, le hidjab représente un symbole de soumission de la femme (Lavoie, 2018, p. 15). Certaines études (Lavoie, 2018 ; Moors 2009, 2014) qui s'attardent à rencontrer les personnes directement concernées, soit les femmes musulmanes portant des signes ostentatoires, et qui leur donnent la chance de définir leur propre identité, sont particulièrement pertinentes. Moors a démontré que contrairement aux stéréotypes qui circulent à travers les débats publics occidentaux, le port de signes ostentatoires est plus souvent qu'autrement un choix personnel qui est le fruit d'un cheminement spirituel (Moors, 2009, 2014). En se basant sur des recherches de pointe sur la question, Lavoie explique aussi que le hidjab est souvent porté pour « des raisons de modestie, d'intimité et de moralité personnelle » (Lavoie, 2018, p. 15). Il reste important de mentionner que certaines musulmanes sont probablement contraintes à le porter d'une manière ou d'une autre.

Le problème des signes religieux est donc habité par une mécompréhension flagrante de ceux et celles qui viennent contrarier le groupe majoritaire au Québec. Selby suggère que les corps féminins couverts par des signes religieux évoquent, pour les Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique, le contrôle et l'oppression patriarcale du régime catholique du passé (Selby, 2014, pp. 441-451). Le principe de l'égalité homme-femme est alors utilisé par des laïcistes qui sont déstabilisés par la présence d'immigrants portant des signes

religieux. Les laïcistes se perçoivent donc comme des libérateurs de *l'autre* qui serait soi-disant piégé dans des coutumes arriérées. Le sentiment de confusion, de malaise, voire d'appréhension qu'entraîne le fait de *percevoir* des signes religieux pour le groupe majoritaire au Québec mène la nation québécoise à vouloir « tuer le mouton à l'intérieur d'eux »<sup>45</sup> pour réaffirmer la liberté de la nation (Burchardt, 2020, p. 80). Cette utilisation du trope du mouton nous rappelle l'analyse de Zubrzycki que nous avons considérée plus tôt. Ainsi, la nation québécoise souhaite renouveler son engagement à rejeter la docilité et la passivité par l'entremise d'une émancipation de la religion imposée aux immigrants basée sur une compréhension douteuse de l'identité religieuse de ces immigrants.

Les débats sur la Charte des valeurs ont popularisé des argumentaires importants qui seront repris, plus tard, par les défenseurs de la loi 21, de même que par leurs opposants. Nous résumerons ici, avec l'aide de l'ouvrage de Bertrand Lavoie, quelques argumentaires dans le cadre des débats sur la visibilité de la religion. En s'appuyant sur une conception forte de l'intégration, l'interdiction de porter des signes ostentatoires découla, entre autres, sur le manque de respect que représentent ces signes à l'égard des valeurs communes (Lavoie, 2018, p. 38). Les défenseurs de la Charte des valeurs demandent alors à ceux et celles qui portent des signes religieux « de faire preuve de bonne volonté et de se conformer aux normes sociales de la majorité » (Lavoie, 2018, p. 38). Au contraire, ceux qui s'opposèrent à la Charte des valeurs considéraient que l'intégration sociale passait par une intégration professionnelle et que l'interdiction freinerait donc une intégration réelle (Lavoie, 2018, p. 38). Un autre argument important rappelle le principe de l'importance du symbolisme : porter un signe ostentatoire constituerait une forme de prosélytisme qui ne peut pas se réconcilier avec la laïcité (Lavoie, 2018, p. 38). Les opposants rétorquent que c'est par des gestes ou des paroles, par des actions concrètes que les individus tenteraient de convertir les autres (Lavoie, 2018, p. 38). Un autre registre d'arguments faisait appel au principe d'autonomie politique : « l'État doit rester maître d'œuvre dans une société pluraliste, devant des demandes répétées d'accommodement » (Lavoie, 2018, p. 39). Finalement, pour les défenseurs de la Charte des valeurs, un devoir de réserve au niveau de l'expression de la religion est comparable à un devoir de réserve au niveau des préférences politiques (Lavoie, 2018, p. 39).

---

<sup>45</sup> « kill the sheep inside them »

Les débats sur la Charte des valeurs mènent plusieurs à critiquer un double standard inhérent à la Charte des valeurs : l'interdiction des signes religieux ostentatoires associés aux minorités religieuses tout en protégeant les signes religieux ostentatoires du groupe majoritaire compris comme étant des objets culturels et non religieux (Zubrzycki, 2016, p. 159). Des questionnements sur la nature des *valeurs québécoises* éclatent (Zubrzycki, 2016, p. 160). D'où viennent-elles ? Comment se sont-elles adaptées à travers le temps ? Ces valeurs sont les valeurs de qui et pour qui ? Les anciens dirigeants du Parti québécois, Jacques Parizeau, Lucien Bouchard, et Bernard Landry, ont jugé le projet de loi comme étant régressif et excessivement rigide (Zubrzycki, 2016, p. 161). Selon Zubrzycki, les débats sur les accommodements raisonnables et la Charte des valeurs étaient caractérisés par un désir de préserver l'union entre le catholicisme et la laïcité comme faisant partie du projet national (Zubrzycki, 2016, p. 165). Ce désir nous rappelle d'ailleurs le principe de préservation culturelle. Le modèle de laïcité proposé par la Charte des valeurs est « hanté par les fantômes »<sup>46</sup> du passé que le gouvernement essaya de sacraliser comme héritage national et patrimoine historico-religieux (Zubrzycki, 2016, p. 17). Cette discussion sera développée davantage lors du troisième chapitre de ce mémoire.

Les débats sur la Charte des valeurs sont donc polarisants et même conflictuels au Québec au point où « plusieurs musulmanes sont victimes de stigmatisation et de discrimination » (Lavoie, 2018, p. 39). Les débats bouleversent la société qui revisite son histoire et son rapport avec la religion conditionnée par le souvenir de l'oppression catholique. Certains activistes laïcistes voyaient les débats sur la Charte des valeurs comme portant principalement sur l'achèvement de la Révolution tranquille et la continuation du conflit entre la province du Québec et l'État fédéral canadien (Burchardt, 2020, p. 20). La Charte des valeurs était écrite de manière à parvenir à toucher les sensibilités culturelles des Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique (Burchardt, 2020, p. 72). Même si le projet de loi n° 60 fut avorté, les débats ont tout de même affecté la société québécoise. Suite aux élections du 7 avril 2014, le Parti québécois perd le pouvoir et le Parti libéral abandonne alors le projet de Charte des valeurs (Lavoie, 2018, p. 12). C'est finalement en 2017 que le premier projet de loi sur cet enjeu a été adopté. La *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes* a

---

<sup>46</sup> « infiltrated by ghosts »

donc été adoptée. Cette loi ramène la proposition principale du projet de loi n° 94 qui aspirait à réguler le port des voiles intégraux, notamment le niqab et la burqa, pour des raisons de sécurité et d'identification. Cette loi codifie pour la première fois le principe de neutralité religieuse de l'État tout en créant des balises claires pour gérer les demandes d'accommodements raisonnables pour motifs religieux et en obligeant les fonctionnaires et les utilisateurs des services publics de se découvrir le visage lors d'échanges de services (Lavoie, 2018, pp. 12-13).

En somme, ce premier chapitre retraça la relation de la nation québécoise avec la religion à travers l'histoire récente pour identifier certaines idéologies propres au Québec et ainsi pouvoir comprendre le contexte dans lequel la loi sur la laïcité s'installe. La contextualisation historique de ce chapitre servira aussi pour comprendre les référents historiques auxquels les personnalités publiques ont fait référence pendant les débats à l'Assemblée nationale. Ce chapitre nous aidera donc à saisir le sens des propos que nous analyserons à travers le prochain chapitre.

## Chapitre 2 — Analyse de discours : les débats de la Loi sur la laïcité de l'État

Ce chapitre présentera des analyses de la Loi sur la laïcité de l'État en étudiant des passages substantiels provenant des consultations particulières et des débats qui ont eu lieu à l'Assemblée nationale dans le cadre du processus d'adoption du projet de loi n° 21 en 2019. Analyser les aspects narratifs et discursifs du processus d'adoption de la loi nous permet de comprendre avec plus de précision les fondements idéologiques de la loi. Les analyses de la laïcité comme laïcité narrative nous permettent également de comprendre les valeurs et les principes qui *dépassent* spécifiquement le texte de loi. Dans sa thèse, Sophie Benoit précise que « dans sa dimension narrative, la laïcité se trouve définie dans le contexte français comme un patrimoine national de valeurs incluant la modernité, l'émancipation, l'égalité des sexes, l'autonomie et le choix rationnel » (Benoit, 2018, p. 46). Même si l'assertion de Benoit porte sur un contexte propre à la France, la pertinence d'analyser la dimension narrative de débats nationaux sur la laïcité reste valable pour le cas qui nous intéresse ici. Au lieu de provoquer la disparition totale de la religiosité, les processus de laïcisation ont tendance à déclencher des moments où la religiosité et la laïcité sont contrastées et structurées (Zubrzycki, 2016, p. 17). Le processus d'adoption de la loi 21 représente ce genre de moment de contestations et de négociations identitaires. À l'instar de ce qui a été établi à travers le chapitre précédent, nous porterons une attention particulière à ce que nous appelons dans le cadre de ce mémoire les six « principes nationaux », soit (1) la préservation culturelle ; (2) la volonté d'être *libre de religion* ; (3) le symbolisme ; (4) la modernisation ; (5) l'unité nationale ; et (6) l'autonomie politique. Le but de ce chapitre est de mieux comprendre la laïcité québécoise et le fait que « les prétentions à la laïcité répondent simultanément à d'autres expériences et accomplissent d'autres objectifs »<sup>47</sup> (Burchardt, 2020, p. 34). Comme explicité dans l'introduction de ce mémoire, les quatre principes de la loi 21 sont souvent justifiés par l'appel aux principes nationaux à travers les débats à l'Assemblée nationale. Il est difficile, voire impossible, de mettre en lumière certaines incohérences en lien avec la laïcité québécoise telle que définie par la loi 21 sans que ce mémoire ne paraisse politiquement partisan. Néanmoins, la qualité des échanges qui ont eu lieu à l'Assemblée nationale est tellement marquante, qu'elle fait du processus d'adoption de la loi 21 un terrain riche à explorer. Certains arguments des participants aux

---

<sup>47</sup> « where claims to secularity simultaneously respond to other experiences and accomplish other goals »

consultations particulières et aux débats à l'Assemblée nationale sont donc endossés ici puisque ces arguments démontrent avec justesse des inconsistances entre les principes de la loi 21 et les effets de cette même loi.

D'emblée, avant de rentrer dans le vif du sujet, il est pertinent de citer la présentation du projet de loi n° 21 faite par M. Simon Jolin-Barrette, le ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion de la Coalition Avenir Québec (CAQ), le 28 mars 2019 :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Ce projet de loi vise à affirmer la laïcité de l'État et à préciser les exigences qui en découlent. À cette fin, le projet de loi indique que la laïcité de l'État repose sur quatre principes, soit la séparation de l'État et des religions, la neutralité religieuse de l'État, l'égalité de tous les citoyens et citoyennes ainsi que la liberté de conscience et la liberté de religion. Il prévoit que les institutions parlementaires, gouvernementales et judiciaires sont tenues de respecter ces principes dans le cadre de leur mission. [...] Le projet de loi propose d'interdire le port d'un signe religieux à certaines personnes dans l'exercice de leurs fonctions. [...] Le projet de loi prévoit qu'un membre du personnel d'un organisme doit exercer ses fonctions à visage découvert. Il prévoit aussi qu'une personne qui se présente pour recevoir un service par un membre du personnel d'un organisme doit avoir le visage découvert lorsque cela est nécessaire pour permettre la vérification de son identité ou pour des motifs de sécurité. [...] Par ailleurs, le projet de loi modifie la Charte des droits et libertés de la personne afin d'y inscrire que les libertés et droits fondamentaux doivent s'exercer dans le respect de la laïcité de l'État. Le projet de loi prévoit que ses dispositions prévalent sur celles de toute loi postérieure, à moins d'une mention expresse à l'effet contraire. Il prévoit également qu'il ne peut être interprété comme ayant un effet sur les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique. Le projet de loi précise qu'il a effet indépendamment de certaines dispositions de la Charte des droits et libertés de la personne et de la Loi constitutionnelle de 1982. (Québec, Journal des Débats de l'Assemblée, pp. 1833-1834)

Lors de cette présentation, le gouvernement de la CAQ annonce les grandes lignes de son projet de loi ainsi que l'élaboration éventuelle d'audiences publiques aussi appelées les consultations particulières. Par cette présentation, le ministre annonce clairement que son projet comportera :

- (1) l'énonciation de quatre principes énoncés plus haut sur lesquels la laïcité québécoise reposera;
- (2) l'interdiction de porter des signes religieux pour certains agents de l'État dans l'exercice de leurs fonctions ;
- (3) la nécessité d'avoir le visage découvert pour offrir ou recevoir des services de l'État ;
- et (4) une référence à l'article 33 de la Charte canadienne des droits et libertés, communément appelé la clause dérogatoire ou la clause nonobstant, qui permet d'éviter à une loi d'être assujettie à la Charte canadienne et donc de contrevenir à certaines dispositions. D'ailleurs, le point (3) ci-dessus était déjà prévu par la loi 62, mais l'article 10 de cette loi qui exigeait de découvrir le visage avait été invalidé par le juge Marc-André Blanchard de la Cour supérieure du Québec parce que l'article contrevenait à la Charte canadienne des droits et libertés. La CAQ a donc réinséré un article similaire dans le projet de loi n° 21 qui était exempté de devoir respecter

la Charte canadienne avec la clause dérogatoire. D'une certaine façon, le projet de loi n° 21 était donc assez simple. Même si le projet de loi comportait 32 articles, le seul article qui avait un effet pratique sur la vie immédiate des Québécois et Québécoises était l'article 6 qui prévoyait l'interdiction de porter des signes religieux pour certains fonctionnaires spécifiés dans l'annexe II du projet de loi. Les articles 7 à 10 du projet de loi 21 reprenaient les grandes lignes de l'article 10 de la loi 62 qui avait été décrété en 2017 par le gouvernement du Parti libéral. L'article 10 de la loi 62 encadrait les échanges de services entre les citoyens et l'État en exigeant que les visages soient découverts. L'article 10 de la loi 62 a éventuellement été suspendu par le juge Babak Barin de la Cour supérieure du Québec puisque, selon lui, cet article portait atteinte à la liberté de religion et au droit à l'égalité. Les articles 7 à 10 du projet de loi 21 servaient donc à réintroduire l'esprit de l'article 10 de la loi 62 dans le corpus législatif québécois. Ces articles visaient indirectement certains signes religieux comme le niqab et la burka pour tous les fonctionnaires ainsi que tous les citoyens lorsqu'ils transigent avec l'État. L'article 2 du projet de loi qui énonçait les quatre principes de la laïcité québécoise avait un effet juridique important, mais en pratique, ces principes servaient plutôt à spécifier la particularité de la laïcité québécoise en indiquant des principes philosophiques et idéologiques de base.

Plusieurs intervenants ont participé aux consultations particulières et aux débats à l'Assemblée nationale. Il serait de mise d'introduire l'ensemble des participants pour comprendre leur histoire et leurs positions, mais nous devons nous limiter à seulement présenter brièvement les partis politiques qui ont débattu longuement du projet jusqu'à son adoption le 16 juin 2019. Avant de commencer les audiences publiques, le 7 mai 2019, chaque parti a présenté sa position quant au projet de loi 21. Le Parti libéral du Québec (PLQ) forme l'opposition officielle. C'est un parti fédéraliste qui est considéré comme un parti qui défend les intérêts des minorités :

Mme Hélène David (PLQ) : Au Parti libéral du Québec, nous ne sommes pas d'accord avec le projet de loi du ministre. Des questions fondamentales sont en jeu dans celui-ci, nous nous assurerons de les protéger jusqu'au bout. (Québec, CI-33, p. 2)

Le PLQ était donc contre le projet de loi 21. Comme le Parti libéral, Québec Solidaire (QS) est considéré comme un parti qui défend les intérêts des minorités. Québec solidaire est aussi un parti souverainiste et nationaliste :

M. Sol Zanetti (QS) : Ce projet de loi là n'est pas dans la suite logique de la Révolution tranquille et de l'histoire du Québec. [...] En 1975, on a fait quelque chose qui a marqué notre identité, une action collective, on a mis sur pied, bien avant le Canada, la charte québécoise des droits et libertés

de la personne. On y a inscrit nos valeurs, on y a inscrit notre identité. Tout le monde était d'accord avec, tous les partis à l'Assemblée nationale, ça ne faisait pas de débat. Et aujourd'hui, cette charte-là, on est en train de la renier, de trahir ses fondements et ses principes. (Québec, CI-33, p. 3)

Ces deux partis (PLQ et QS) étaient donc contre le projet de loi. Le Parti québécois (PQ), qui avait porté le Charte des valeurs en politique en 2013 est, comme QS, aussi un parti souverainiste et nationaliste, mais le PQ a une vision de l'identité québécoise plus exclusive qui s'articule autour de la majorité de descendance canadienne-française et de tradition catholique :

M. Pascal Bérubé (PQ) : Le Parti québécois est en faveur de la laïcité de l'État sans ambiguïté, de façon assumée. C'est une décision qu'un État prend de façon confiante. Le gouvernement de la première ministre Pauline Marois a été le premier à vouloir légiférer avec le projet de loi n° 60. J'étais membre de ce gouvernement, et c'était une initiative importante. Aujourd'hui, un autre gouvernement propose une loi pour aller dans le sens de la laïcité. Nous assurons au gouvernement notre collaboration pour adopter la meilleure pièce législative possible. (Québec, CI-33, p. 3)

Finalement, la Coalition Avenir Québec (CAQ) forme le gouvernement et c'est un parti avec une vision nationaliste qui prône l'autonomie politique du Québec au sein du fédéralisme Canadien :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Ce projet de loi est le résultat d'un parcours historique, d'un processus évolutif propre au Québec. La laïcité de l'État est la suite logique de la Révolution tranquille et de la déconcessionnalisation du système scolaire québécois. Le Québec est distinct du Canada et du reste de l'Amérique du Nord. Ce projet de loi n° 21 établit un modèle typiquement québécois de la laïcité qui définit les rapports entre l'État et les religions. Le Québec est une nation. Plus personne ne conteste cette réalité et notre droit fondamental de décider de notre avenir et des orientations de notre société. Le gouvernement du Québec est convaincu d'avoir trouvé un juste équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. Cet équilibre est aussi le reflet de notre évolution des 50 dernières années (Québec, CI-33, p. 2).

À travers les analyses que nous ferons tout au long de ce chapitre, il sera parfois utile de mentionner l'appel aux principes nationaux des différents intervenants. Cependant, comme nous pouvons déjà le constater, certains principes nationaux comme le principe de l'unité nationale et le principe d'autonomie politique reviennent régulièrement et nous allons éviter de constamment nommer l'évidence. Il est intéressant de souligner que, selon l'analyse de Burchardt, la plupart des travaux sur la gestion de la diversité religieuse mettent l'emphase sur le fait que les nationalismes et les diversités religieuses entretiennent souvent des rapports antagonistes (Burchardt, 2020, p. 3). QS en souhaitant inclure les nouveaux arrivants dans sa vision de la nation représente donc un type de nationalisme inhabituel par rapport aux autres partis. D'ailleurs, vers la fin des audiences publiques, Maxim Fortin de l'organisme « la Ligue des droits et libertés » avance que la vision nationaliste de la CAQ préconise une lecture exclusive de l'histoire qui incite à la formation d'une société homogène :

M. Maxim Fortin (Ligue des droits et libertés) : La Ligue des droits et libertés croit que la liste des considérants qui apparaît en tête du projet de loi repose sur un certain idéal d'uniformité de la nation québécoise, qui serait vue comme ayant des caractéristiques propres, des valeurs sociales distinctes et un parcours historique spécifique. Ce sont là les ingrédients d'une rhétorique qui a pour objectif de forger une identité sur l'identique, c'est-à-dire en tordant la complexité de l'histoire du Québec de façon telle à l'interpréter comme un récit portant sur un seul peuple et en unifiant de force les valeurs diverses qui cohabitent présentement au Québec. (Québec, CI-40, p. 18)

Cette position de la Ligue des droits et libertés est importante puisqu'elle propose que le projet de loi tente d'uniformiser la culture québécoise en assimilant les différences. Les intervenants qui défendent le projet de loi font souvent appel au principe de la modernisation que nous avons retracé dans le développement de l'histoire au Québec plus tôt dans ce mémoire :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Et moi, quand je me promène au Québec, je vois que la nation québécoise, elle souhaite progresser. (Québec CI-34, p. 37).

M. Denis Monière (Ligue d'action nationale) : Et, à mon avis, ça ne fait pas partie de l'identité québécoise, ça peut vous surprendre que je dise ça, parce que la laïcité n'est pas québécoise, la laïcité est un principe universel qui, depuis le siècle des Lumières, s'établit dans les nations modernes pour gérer les conflits entre croyances. Et donc le Québec a évolué lentement vers la modernité, mais vous allez nous faire faire un pas supplémentaire. (Québec, CI-38, p. 3)

C'est, entre autres, en interdisant à certaines personnes de porter des signes religieux dans le cadre de leur travail que le Québec se moderniserait, que le Québec progresserait et évoluerait. Ce genre de discours dénote que les croyances religieuses et l'expression de celles-ci sur la place publique sont de l'ordre du prémoderne. Cette rhétorique stigmatise les individus qui portent des signes religieux en sous-entendant que, par la faute de leurs pratiques, le Québec tarde à progresser.

Pour comprendre davantage les spécificités de la Loi sur la laïcité de l'État, nous continuerons d'analyser des passages des consultations particulières et des débats qui ont eu lieu à l'Assemblée nationale. Le reste du chapitre cherchera à comprendre le sens de chacun des quatre principes énoncés dans le projet de loi qui est ensuite devenu la loi. Sans analyser les discours qui précisent leur sens, les quatre principes sont imprécis. C'est ce qu'affirme une députée du PLQ pendant les consultations particulières :

Mme Hélène David (PLQ) : Et là ce que j'aimerais comprendre, c'est qu'est-ce qu'il y a de différent, de plus ou de moins par rapport à tous les autres États qui se réclament aussi laïques. Il me semble que ce sont des basiques, pour dire dans un mauvais français, c'est des éléments de base qu'on retrouve dans plein d'autres définitions de ce qui se voudrait laïque. (Québec, CI-44, p. 23)

En fait, les quatre principes énoncés dans le projet de loi de la CAQ sont inspirés du rapport Bouchard-Taylor qui lui s'est inspiré des idéaux-types de Milot (Benoit, 2018). Dans ses ouvrages notoires, Milot avance que (1) la séparation de la religion et de l'État et (2) la neutralité de

l'État sont des moyens pour instaurer la laïcité tandis que (3) l'égalité entre citoyens et (4) la liberté de conscience et de religion sont les finalités de la laïcité (Milot, 2002, 2008). Comme l'indique la députée libérale, sans explication additionnelle il est difficile de comprendre ce que les quatre principes représentent pour la laïcité québécoise en particulier. Voilà donc l'intérêt d'aller au fond des choses par rapport à ces quatre principes.

### *2.1 – Principe n° 1 : la séparation de l'État et des religions*

Le principe de la séparation de l'État et des religions fut le principe qui a, de loin, été le moins discuté à l'Assemblée nationale durant le processus d'adoption du projet de loi. Les débats portaient plutôt sur les finalités de la laïcité, soit les principes n° 3 (l'égalité de tous les citoyens et citoyennes) et n° 4 (la liberté de conscience et la liberté de religion). C'est comme si les intervenants tenaient pour acquis que l'interdiction des signes religieux pour certains fonctionnaires mène *de facto* à une distanciation de l'État et de la religion. Cependant, cette assertion tacite à travers les débats sera problématisée ici. Ce premier sous-chapitre tentera de démontrer que la Loi sur la laïcité de l'État a eu l'effet de *rapprocher* l'État du religieux.

Joustra définit la théologie politique « comme la compréhension et les pratiques qu'ont les acteurs politiques de la signification et de la relation entre le religieux et le séculier, et ce qui constitue une autorité politique légitime »<sup>48</sup> (Joustra, 2018, p. 71). La définition de Joustra, et les arguments qu'il propose plus loin dans le même texte reflètent l'idée que la religion est une dimension de la vie sociale dans laquelle les dirigeants politiques doivent s'engager d'une manière ou d'une autre ; par conséquent, les dirigeants politiques doivent faire de la théologie politique. Suivant cette compréhension, tous les gouvernements doivent s'impliquer dans la gestion ou la structuration de la religiosité dans leurs sociétés respectives. En d'autres mots, la théologie politique ne se limite pas à un gouvernement résolument religieux. Selon Joustra, les États font de la théologie politique lorsqu'ils prennent part à des débats de nature théologique ou lorsqu'ils prennent position sur des enjeux théologiques.

---

<sup>48</sup> « as the understandings and practices that political actors have about the meaning of and relationship between the religious and the secular, and what constitutes legitimate political authority »

Pendant les audiences publiques, plusieurs intervenants ont remis en question l'applicabilité du projet de loi en mentionnant la difficulté quant à l'identification d'un signe religieux :

M. Louis-Philippe Lampron (Professeur de droit de l'Université Laval) : Sur la question des enseignants, ça risque d'être extrêmement difficile pour différentes raisons, notamment sur le problème clair d'applicabilité du projet de loi. C'est-à-dire que l'idée selon laquelle on est capable d'identifier facilement un signe religieux, puis on le voit avec un régime comme la France, qui l'interdit de manière assez large, ça crée des situations absolument loufoques, en fait, où on va se trouver à mesurer des jupes pour s'assurer que ce n'est pas une jupe ostentatoire ou, au contraire, on va se demander si un bandana devient un hidjab ou quoi. Ça crée des situations absurdes, mais surtout c'est que, si on fait abstraction des signes religieux dont on parle beaucoup, ils sont presque infinis, en fait, les signes qui peuvent avoir une signification religieuse. (Québec, CI-34, pp. 27-28).

Cependant, Mme Julie Latour qui représentait les Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État a confirmé qu'en accord avec le droit administratif le projet de loi était applicable :

Julie Latour (Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État) : Il est conforme au droit administratif en donnant la responsabilité aux directeurs respectifs d'appliquer la loi. Et donc, par voie d'incorporation, ce qui figure, ce qui est énoncé dans la loi fera partie des conditions de travail des employés concernés, alors il m'apparaît pleinement applicable selon les us et coutumes du droit administratif. (Québec, CI-35, p. 3)

Ces interventions démontrent tout de même que la tâche de décider si l'interdiction s'applique à un signe en particulier devra être assumée par des fonctionnaires (cadres, directeurs, superviseurs, chefs d'équipes, etc.). Ce sont donc les gestionnaires du réseau de la fonction publique qui doivent déterminer si les objets portés par leurs employés sont religieux ou pas. Le ministre Jolin-Barrette qui défendait son projet de loi pendant les débats fut éventuellement poussé par l'opposition à proposer un cadre conceptuel auquel les gestionnaires de la fonction publique pourraient se référer pour prendre des décisions sur la question :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Alors, prenant acte de cela, M. le Président, et dans un objectif d'ouverture envers mes collègues, notamment du Parti libéral, j'aurais un amendement à proposer, qui se lirait ainsi : Ajouter, à la fin de l'article 6, l'alinéa suivant :

« Au sens du présent article, est un signe religieux tout objet, notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef qui est : 1° soit porté en lien avec une conviction ou une croyance religieuse ; 2° soit raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse. » (Québec, CI-48, p. 19).

Selon ce cadre conceptuel, le signe est religieux si l'individu qui le porte considère qu'il est religieux ou si *une personne raisonnable*, un concept commun du droit, considère que le signe est religieux. Devant des dilemmes, les gestionnaires de l'État devront se questionner sur le sens commun du religieux et prendre une décision. Certains cadres sont donc appelés à faire de la

théologie politique selon les compréhensions populaires du religieux et des religions. Les débats sur cette définition ont démontré certaines incohérences. Par exemple, le fait que la définition d'un signe religieux ne comporte que des objets défavorise les pratiques religieuses qui expriment leur foi par des objets tandis que les traditions religieuses qui expriment leur foi à travers des transformations corporelles (cheveux, tatouage, barbe, etc.) ne sont pas visées par la loi. Parfois, comme c'est le cas vis-à-vis de l'Islam en général, les voiles islamiques sont interdits pour les femmes, mais la barbe pour les hommes, qui pour plusieurs est un signe religieux, est autorisée. Un autre exemple pertinent est la bague de mariage :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Les anneaux ne sont pas visés, M. le Président. Les signes religieux le sont. Une kippa, un kirpan, un hidjab, une burqa, un tchador, une croix, un crucifix, un col romain, un chapelet... M. le Président, j'en ai fait, des énumérations, depuis le début du projet de loi. C'est le sens commun des choses qui s'applique, M. le Président. (Québec, CI-52, p. 35)

La bague de mariage est pourtant un objet qui peut être considéré autant par l'individu qui la porte que par une tierce personne comme un signe religieux. Le problème éthique derrière l'exemption pour la bague de mariage est que le port d'une bague de mariage est une pratique courante pour la majorité de descendance canadienne-française et de tradition catholique. Même si, selon la tradition catholique, l'alliance est surtout un signe d'union entre les époux, il est probable qu'un individu considère que son alliance est avant tout un symbole religieux qui symbolise une foi profonde en la nature religieuse de son union maritale. Dans ce cas, l'individu ne devrait pas le porter selon la définition proposée par la loi, mais puisque la loi ne vise pas les alliances, l'individu doit vivre avec le fait que son symbole religieux est autorisé et que ce n'est pas juridiquement un signe religieux. Même si ces cas sont rares, les professionnels visés par l'interdiction des signes religieux qui portent des bagues de mariage pour des raisons profondément religieuses deviennent, à leur insu, des représentants de l'inégalité et du double standard de la loi sur la laïcité de l'État. Les prises de position théologiques du gouvernement ne se limitent pas à des questions de définitions pour rendre le projet de loi applicable au Québec. Il est important de rappeler qu'en interdisant certains signes religieux, le gouvernement favorise certaines conceptions de l'Islam, par exemple :

Mme Nadia El-Mabrouk (Professeure d'informatique à l'UdeM) : La discrimination n'est pas due au gouvernement qui la légifère, elle est due à la religion. Mais nous, ici, nous sommes des musulmanes qui ne considérons pas que le voile fait partie... De toute façon, ce n'est pas dans les cinq piliers de l'islam. C'est une interprétation d'un verset coranique qui, même s'il est accepté, ne fait pas partie des bases de l'Islam. (Québec, CI-34, p. 8)

Ce témoignage de Mme Nadia El-Mabrouk démontre assez clairement qu'en interdisant certains signes religieux, le gouvernement du Québec favorise, voire endosse, certaines écoles de pensée musulmanes. Le même raisonnement s'applique concernant les différentes écoles de pensée de toutes les traditions religieuses. Ainsi, le gouvernement du Québec favorise certaines conceptions du christianisme en interdisant le col romain et il favorise également certaines conceptions du judaïsme en interdisant la kippa ; pour ne citer que quelques exemples. De ce fait, avec la Loi sur la laïcité de l'État, l'État québécois s'ingère dans des débats intrareligieux.

Par ailleurs, la période de politisation en soi est caractérisée par le rapprochement de l'État et de la religion :

Mme Hélène David (PLQ) : Et, pour continuer cette discussion passionnante, c'est ma plus grande crainte, justement, c'est que voulant exclure la religion on n'aura jamais autant parlé de religion que depuis des dépôts, comme ça, de projets de loi. C'est quand même fabuleux. Parce que mes collègues disaient : Il n'y en a pas, de problème. Les gens sont venus nous dire : Il n'y en a pas, de problème. Mais on en veut un, problème, parce que ça... De tout temps, qu'on le veuille ou pas, la religion a existé, va exister, continuera à exister, mais ça a été tellement intriqué dans la vie politique, vous en avez fait une démonstration parfaite. (Québec, CI-44, p. 40)

Même si les défenseurs de la loi 21 prônent la privatisation de la religiosité, leur activisme participe à faire de la religion une affaire publique, une affaire d'État (Burchardt, 2020, p. 70). La loi 21 en soi, qui a été présentée comme une réponse pour clore les débats sur la question, contient une mesure qui assure la continuité de la période de politisation : l'utilisation de la clause dérogatoire. En effet, une loi qui utilise la clause dérogatoire pour être décrétée doit être réévaluée et renouvelée tous les cinq ans. Par conséquent, la Loi sur la laïcité de l'État met en place un mécanisme politique qui fait en sorte que l'État devra réinterpréter son rapport à la religion de manière récurrente. La Loi sur la laïcité de l'État inaugure une sorte de mariage entre l'État et la religion ce qui est loin d'être une séparation comme la loi elle-même le prétend.

## *2.2 – Principe n° 2 : la neutralité religieuse de l'État*

Ce sous-chapitre sera sur le deuxième principe de la loi 21, soit la neutralité religieuse de l'État. Lors des débats, l'enjeu principal par rapport à la neutralité de l'État concernait l'article 6 qui interdisait les signes religieux pour certains fonctionnaires. La discorde tournait autour de la nécessité de mettre ou de ne pas mettre en place une neutralité apparente en interdisant le port de

signes pour certains fonctionnaires. Le projet de loi vise concrètement la visibilité des symboles religieux dans la société en interdisant le port de symboles religieux par les fonctionnaires dans certaines professions qui représentent l'autorité. La position du Mouvement national des Québécoises et Québécois représente bien la compréhension gouvernementale du principe que nous explorons ici :

M. Etienne-Alexis Boucher (Mouvement national des Québécoises et Québécois) : Bien, le principe de laïcité, à nos yeux, aurait commandé que l'ensemble des agentes et agents de l'État puissent, dans le cadre de leur travail, bien évidemment, et seulement dans le cadre de leur travail, afficher une neutralité au niveau religieux. (Québec, CI-33, p. 26)

Le principe de la neutralité religieuse de l'État de la Loi sur la laïcité de l'État est interprété par le gouvernement comme exigeant une neutralité visible pour certains fonctionnaires. Cette compréhension du principe est contestée par plusieurs intervenants lors des débats à l'Assemblée nationale :

M. Jocelyn Maclure (Philosophe) : Ce qui importe, sur le plan de la laïcité de l'État, c'est que les agents publics, tous les agents publics... qu'ils n'agissent pas sur la base de leurs convictions religieuses lorsqu'ils sont en fonction, qu'ils se gardent de faire tout prosélytisme lorsqu'ils sont en fonction. Mais c'est tout à fait possible pour un agent de l'État de respecter ces exigences et ces limites tout en affichant un signe religieux qui l'identifie à une religion donnée, il n'y a pas d'incompatibilité entre les deux. Inversement, c'est tout à fait possible qu'une personne religieuse, une personne qui a des convictions religieuses, qui est aussi un agent de l'État, contrevienne au devoir de neutralité sans porter un signe religieux, comme si on pensait, par exemple, à un médecin qui déciderait de refuser une demande d'aide médicale à mourir non pas parce que la personne ne remplit pas les critères énoncés dans la loi, mais parce que ses convictions morales, des questions religieuses ou non religieuses, feraient en sorte qu'il serait opposé à l'AMM. Dans les deux cas, que l'on porte un signe religieux ou non, ce qui importe, c'est que les actes, que les décisions, que la conduite professionnelle respecte l'exigence de neutralité et le devoir de réserve des agents publics, et ce qui importe, ce n'est pas leur simple apparence. (Québec, CI-33, p. 38)

M. Philippe-André Tessier (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse) : Le seul port d'un signe religieux par un enseignant ne peut a priori être assimilé à une contrainte pour les élèves. Le simple port d'un signe religieux ne permet pas de conclure que l'enseignant exerce une forme de prosélytisme ou encore qu'il agit de façon contraire à son devoir de réserve ou à son obligation d'impartialité. Le respect de ces obligations repose plutôt sur ses comportements, son attitude, ses paroles et ses décisions. (Québec, CI-33, p. 46)

Les opposants à la loi 21 considèrent donc que ce n'est pas la visibilité de signes religieux qui fait qu'un individu fait du prosélytisme. C'est en analysant les idéologies véhiculées par les gestes et les paroles des fonctionnaires que nous devrions pouvoir juger si un fonctionnaire fait bel et bien du prosélytisme. L'idée d'interdire le port de signes religieux pour des fonctionnaires ayant un certain niveau d'autorité n'est pas une idée originale du gouvernement. Comme nous l'avons vu

plus tôt dans ce mémoire, c'est à travers le rapport Bouchard-Taylor que ce critère émerge comme solution potentielle pour gérer la diversité religieuse. C'est pourquoi le ministre Jolin-Barrette interroge Charles Taylor sur le critère qu'il a développé avec Gérard Bouchard :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : O.K. Mais aujourd'hui, M. Taylor, là, si je n'inclus pas les enseignants ni les directeurs d'école, dans le cadre du projet de loi n° 21, puis je me limitais uniquement au rapport Bouchard-Taylor, aux recommandations de Bouchard-Taylor, avec l'interdiction du port de signes religieux pour les personnes en situation d'autorité, est-ce que vous m'appuieriez dans le cadre de ce projet de loi là ? (M. Simon Jolin-Barrette (Québec, CI-33, p. 40)

Cela dit, pendant les consultations particulières sur le projet de loi 21, le philosophe Charles Taylor désavoue publiquement la position qu'il a entérinée dans le rapport Bouchard-Taylor :

M. Charles Taylor (Philosophe) : Ce dont j'ai été complètement inconscient, je l'admets, à l'époque, c'était, disons, les différents mouvements de haine et d'opposition qui ont lieu, qui existent, qui sont actifs dans notre société, et je ne parle pas de notre société au Québec, je parle de l'Occident en général, surtout le fait de répandre l'islamophobie, etc. On a trouvé, et j'ai été très naïf, il faut dire, que d'accord, j'admets ma naïveté seul le fait de faire campagne sur ce genre de programme commence à stimuler des incidents haineux. Et ce n'est pas uniquement au Québec, c'est partout, les recherches sociologiques ont été faites. Donc, à ce moment-là, je suis devenu... j'ai non seulement fait la constatation que cette distinction entre fonctions coercitives et pas n'était pas vraiment importante, que ça ne retenait pas l'attention des gens, mais j'ai vu que le fait même de faire ce genre de campagne fait énormément de mal à notre société. Vous ne pouvez pas exagérer la division, le sentiment d'aliénation que ça cause pour des minorités vulnérables. C'est terrible d'entrer dans une société où on est invité, on a une compétence, et on est admis à cause de cette compétence, et de se faire traiter comme beaucoup de ces gens-là se sont faits... ont eu l'expérience. Alors, je commence à voir que, même s'aventurer sur ce terrain de façon minime, il y a certaines fonctions et... certaines gens qui ne pourraient pas entrer dans ces fonctions, ça donne du confort et de l'encouragement à un climat qui est vraiment affreux. (Québec, CI-33, p. 40)

Le changement de ton de Charles Taylor sur sa propre solution mine alors sa crédibilité vis-à-vis de l'opinion publique. Néanmoins, la contribution de Charles Taylor s'avère importante puisqu'elle remet en question l'authenticité du principe de neutralité religieuse de l'État du projet de loi 21. Selon le ministre Jolin-Barrette, la neutralité religieuse de l'État exige que l'État soit neutre « eu égard aux religions et aux autres convictions profondes ; il ne doit en favoriser ni en défavoriser aucune » (Québec, CI-44, p. 24). Charles Taylor, à travers son intervention, avance que le projet de loi défavorise considérablement certaines religions et leurs pratiquants. C'est la position que soutient aussi M. Haroun Bouazzi :

M. Haroun Bouazzi (Association des musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec) : Or, le projet de loi, dans les faits, va défavoriser des membres des minorités religieuses sikhe, musulmane et juive, principalement, et donc va porter atteinte à la neutralité elle-même, qui, encore une fois, est définie dans l'article n° 1 du projet de loi. (Québec, CI-34, p. 10).

Le point de M. Bouazzi est important, mais il oublie de mentionner les catholiques pratiquants qui sont aussi visés par la loi 21. En effet, même si les religieuses catholiques du Québec ont, pour la plupart, retiré leurs voiles durant la Révolution tranquille, certaines religieuses catholiques ayant immigré à partir de l'Europe portent un voile. De ce fait, la loi 21 défavorise aussi le catholicisme religieux même si elle favorise et protège le catholicisme culturel. C'est donc avec justesse que Jansen, un académique qui se spécialise sur l'étude de la laïcité, critique toute prétention à la neutralité : « le libéralisme se décrit comme un moyen neutre de séparer la religion de la gouvernance, il considère également la religion comme un pouvoir exigeant une régulation, la transformant en objet de politique de confinement ou de marginalisation. En conséquence, la laïcité n'est ni le fondement neutre de l'État ni la condition sociale vers laquelle les religions sont destinées »<sup>49</sup> (Jansen, 2017, p. 373). Cette critique concorde avec les arguments de plusieurs intervenants lors des audiences publiques :

Mme Alexandre Pierre (Ligue des droits et libertés) : En fait, le projet de loi là, tel qu'il a été présenté, va à l'encontre de la neutralité de l'État et notamment parce qu'il dicte, en quelque sorte, aux croyants comment ces croyants-là doivent ou pas exercer leurs croyances. Et on voit bien que l'idée de la neutralité de l'État, c'est que l'État ne doit pas s'immiscer ni dans la façon de croire ni dans la façon d'exercer sa non-croyance. (Québec, CI-40, p. 21).

M. Pierre Bosset (Professeur de droit à l'UQAM) : Effectivement, la neutralité de l'État empêche l'État de se prononcer sur la validité d'une croyance ou d'une pratique religieuse eu égard à une religion. Ce n'est pas le rôle de l'État de faire ça. Alors, si l'État se met à examiner les motivations profondes d'une personne qui porte tel ou tel signe, bien, je regrette, l'État n'est plus neutre. (Québec, CI-39, p. 44).

L'académique Saba Mahmood va également dans ce sens. Pour Mahmood, « l'État laïc moderne n'est pas simplement un arbitre neutre des différences religieuses ; il les produit et les crée aussi »<sup>50</sup> (Mahmood, 2015, p. 23). Le gouvernement du Québec ne semble pas avoir conscience de sa propre partialité et des divisions qu'il suscite.

---

<sup>49</sup> «liberalism depicts itself as a neutral way to separate religion apart from governing, it also regards religion as a power requiring regulation, turning it into an object of policy for containment or marginalization. As a result, secularism is neither the neutral foundation for the state nor the social condition toward which religions are destined»

<sup>50</sup> «the modern secular state is not simply a neutral arbiter of religious differences; it also produces and creates them»

### 2.3 – Principe n° 3 : l'égalité de tous les citoyens et citoyennes

Ce sous-chapitre critiquera le troisième principe de la loi 21, soit l'égalité de tous les citoyens et citoyennes. Le gouvernement de la CAQ interprète le principe de l'égalité sous des angles particuliers. La définition de l'égalité utilisée par les partisans de la loi 21 est assez stricte :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : M. le Président, le fait de faire en sorte que tous les citoyens et toutes les citoyennes québécois soient traités équitablement, peu importent leurs appartenances religieuses, peu importe leur foi, peu importe leur liberté de conscience, M. le Président. On place toutes les religions sur le même pied d'égalité. (Québec, Journal des Débats de l'Assemblée nationale, p. 3040)

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Donc, je donne l'exemple suivant : un policier qui porterait un chandail « Dieu n'existe pas », il ne pourra pas plus le faire non plus parce que c'est couvert par la liberté de religion et l'absence de signes religieux. Donc, ce n'est pas possible de faire ça non plus. Donc, autant on interdit le port du signe religieux, autant ce n'est pas permis non plus au niveau du traitement qu'il y aurait devant l'égalité d'un citoyen dans l'opérationnalisation de la laïcité. (Québec, CI-44, p. 25).

Dans ces passages, le ministre Jolin-Barrette définit l'égalité comme un principe où une règle donnée s'applique de la même manière pour tous. Le ministre donne aussi un exemple pour illustrer sa conception de l'égalité et la conception de l'égalité pour la laïcité québécoise. Cependant, son exemple fait une fausse analogie puisque l'athéisme ne représente pas une tradition qui attribue une signification sacrée à la pratique de porter un chandail « Dieu n'existe pas ». Par rapport à la définition de l'égalité du ministre qui s'appuie sur une vision formaliste de l'égalité, plusieurs juristes critiquent sa vision :

M. Pierre Bosset (Professeur de droit à l'UQAM) : Oui, le projet de loi ne vise pas spécifiquement les femmes, mais il risque d'affecter davantage de femmes. On ne peut pas dire que le projet de loi est acceptable parce qu'il s'applique à tous les signes religieux. Quand j'entends ça, j'ai l'impression de revenir 40 ans en arrière, à l'époque où on avait une vision formaliste de l'égalité. Mais ce n'est plus le cas depuis 40 ans. La jurisprudence a évolué, y compris la jurisprudence de notre Tribunal des droits de la personne. C'est comme ça qu'on vit au Québec aujourd'hui. (Québec, CI-39, p. 43)

Mme Évelyne Pedneault (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse) : Quant au droit à l'égalité, on l'a dit dans les notes de présentation et on l'explique dans le mémoire, la remise en question de l'obligation d'accommodement raisonnable, la vision, une certaine vision qui semble être partagée par certains de l'obligation d'accommodement raisonnable comme étant un privilège ou comme étant un écart d'égalité ou une atteinte à l'égalité, ça nous ramène au début des années 80, à une vision formelle de l'égalité, une vision qui a été, depuis, largement dépassée. Pour atteindre l'égalité réelle, il faut parfois avoir des mesures différenciées. Traiter toutes les personnes de la même façon peut entraîner une inégalité, de la même façon que d'avoir des mesures différenciées peut permettre d'atteindre l'égalité. On le comprend aisément, par exemple, lorsqu'on pense qu'il est nécessaire, par exemple, d'avoir des moyens pour adapter les bâtiments à l'accessibilité universelle. (Québec CI-33, p. 48)

Cette vision formaliste de l'égalité amène donc le ministre et son projet de loi à instaurer une structure de discrimination indirecte puisque le droit à l'égalité à l'emploi est bafoué. Un double standard est aussi mis en place par rapport aux objets visés par la loi. Des symboles qui étaient auparavant associés à la religion catholique, comme les crucifix dans les écoles, ont été relégués au statut d'objet culturel pour rendre le projet de loi 21 réalisable. Cependant, les symboles qui proviennent d'autres cultures ne peuvent pas se réclamer du même statut même s'ils sont portés pour des raisons culturelles ou nationalistes comme l'a expliqué M. Dan-Michael Abécassis du Centre consultatif des relations juives et israéliennes durant les audiences publiques :

M. Dan-Michael Abécassis (Centre consultatif des relations juives et israéliennes) : Par exemple, la main de Fatma, la main de Miriam, la Hamsa, comment on veut l'appeler, c'est un élément qui est important et qui est répandu dans beaucoup de communautés juives et des communautés arabes et c'est, pour certains, un symbole qui pourrait être national, un symbole identitaire, un symbole culturel. Ça pourrait être aussi un symbole religieux ou alors simplement un porte-bonheur. L'étoile de David, qui est à tort crue, comprise comme étant un symbole religieux, c'est vraiment, en fait, un symbole national identitaire du peuple juif, donc c'est un peu à la même image de la fleur de lis, dans ce cadre-ci. (Québec, CI-33, p. 54).

Outre la définition de l'égalité prônée par le gouvernement qui a instauré la Loi sur la laïcité de l'État, un élément fondamental propre à la loi qui est revenu souvent durant les débats par rapport au concept d'égalité est l'égalité des sexes. Le préambule de la loi précise d'ailleurs que la nation québécoise accorde une importance à l'égalité entre les femmes et les hommes. Cette indication est distinctive pour une loi sur la laïcité et elle laisse paraître une perception négative des religions. La perception négative des religions au Québec peut être retracée, comme nous l'avons montré, à la Révolution tranquille. C'est pourquoi le ministre Jolin-Barrette considère que la loi sur la laïcité de l'État donne plus de droits aux individus :

M. Simon Jolin-Barrette (CAQ) : Exemple, le principe, là, de l'égalité de tous les citoyens et citoyennes devant la loi et de garantir la liberté de conscience et de religion, qui sont une composante de la laïcité, ça donne davantage de droits aux individus. (Québec, CI-44, p. 21).

Les droits renforcés par la loi 21 peuvent être associés au principe d'être *libre de* religion. C'est durant la crise des accommodements raisonnables que des groupes féministes ont pris la parole pour critiquer le fait d'accommoder des demandes d'accommodement jugées sexistes :

Mme Diane Guilbault (Pour les droits des femmes du Québec) : Alors, écoutez, par exemple, quand on a fait les demandes à la Société de l'assurance automobile pour ne pas faire affaire avec des femmes, c'était... les gens ont évoqué : Dans ma religion, c'est interdit qu'un homme parle avec une femme qui n'est pas de sa famille, et ça a été accordé. (Québec, CI-33, p. 8)

Pour plusieurs groupes féministes, ce genre d'événements où la professionnalisation de la femme est indirectement remise en question ou est cause de malaise représente le sexisme qui domine les religions du monde. En fait, selon Danielle Payette du Mouvement laïque québécois, la religion ne peut absolument pas être féministe :

Mme Danielle Payette (Mouvement laïque québécois) : Bien non, il n'y a pas de religion féministe, c'est impossible, c'est une antithèse. Même si les femmes bon, je vais parler encore des musulmanes parce que j'en ai discuté beaucoup souvent se disent féministes, c'est impossible. C'est impossible parce que tu ne peux pas être féministe avoir une idéologie qui ne te met pas au même niveau qu'un homme. Ça ne se peut pas. Dans mon livre à moi, c'est incohérent. Puis, de toute façon, toutes les religions sont sexistes ou discriminatoires envers les femmes. (Québec, CI-39, p. 5)

Concrètement, ces généralisations invisibilisent les femmes de mouvements et de communautés religieuses qui épousent la cause féministe au sein de leurs traditions respectives. En conséquence, les féminismes juifs, les féminismes musulmans, et les mouvements chrétiens féministes, par exemple, sont tous méprisés par ce genre de discours. Selon les partisans de la loi 21, les religions et leurs symboles véhiculeraient des valeurs rétrogrades qui serviraient à exploiter la fragilité de l'enfance pour endoctriner :

Mme Djemila Benhabib (Collectif Citoyen pour l'égalité et la laïcité) : Et de pouvoir banaliser des symboles qui véhiculent des valeurs rétrogrades, des valeurs sexistes, eh bien, ça hypothèque la suite, ça hypothèque l'avenir, ça formate, d'une certaine façon, le schème de pensée, eh bien, de ce petit être qui est en face de nous. (Québec, CI-33, p. 16)

Mme Benhabib fait référence au voile islamique qu'elle critique publiquement. Mme Benhabib avance aussi que pour être considéré comme une citoyenne à part entière, il faut être prête à enlever son hidjab :

Mme Djemila Benhabib (Collectif Citoyen pour l'égalité et la laïcité) : Et Parle-t-on de la femme qui porte le hidjab dans la rue et qui accepte d'enlever son hidjab pour aller enseigner ou pour aller travailler ? Cette femme, elle est visiblement une citoyenne à part entière, une laïque qui a compris la séparation entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux. (Québec, CI-33, p. 18)

Cette position demande à ce que les femmes qui portent un voile islamique l'enlèvent pour être considérées comme des citoyennes à part entière. Toutefois, une autre vision du féminisme propose une lecture différente de cet enjeu :

Mme Miriam Taylor (Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel) : Le féminisme de ma génération se fondait en partie sur le principe qu'on reconnaît la sagesse de chaque femme de disposer de son propre corps, et, pour moi, c'est très important ici aussi. Et donc c'est en partie pour ça que nous nous opposons, en tant que femmes féministes, au projet de loi n° 21. (Québec, CI-34, p. 37)

M. Maxim Fortin (Ligue des droits et libertés) : Selon le projet de loi n° 21, parmi ces valeurs compterait l'importance que la nation québécoise accorde à l'égalité entre les femmes et les hommes. Or, ce projet de loi aura justement pour effet d'exclure des femmes de certaines professions. Si le gouvernement souhaitait véritablement assurer le respect des droits des femmes, il mettrait, par exemple, en œuvre des mesures visant à assurer leur autonomie économique et l'élimination des violences faites à leur endroit, soit de véritables moyens pour permettre aux femmes de participer à la société québécoise. (Québec, CI-40, p. 18)

Ces positions féministes apportent un contraste intéressant qui remet en doute une conception singulière du féminisme et l'utilisation univoque des termes qui s'y rattache.

#### *2.4 – Principe n° 4 : la liberté de conscience et la liberté de religion*

Ce sous-chapitre s'intéressera au quatrième principe de la loi 21, soit la liberté de conscience et la liberté de religion. Tout comme les autres principes de la loi 21, ce principe est interprété d'une manière particulière par le gouvernement du Québec. L'idée que l'apparence des fonctionnaires détermine la laïcité de l'État est superficielle. Comme nous l'avons observé jusqu'à maintenant, le projet de loi 21 cible les coutumes des personnes religieuses qui travaillent pour l'État quand celles-ci représentent l'État et possèdent un certain niveau d'autorité sur d'autres personnes. Cibler des individus qui portent des symboles religieux dans une tentative d'affirmer une identité nationale laïque suppose que l'identité personnelle des fonctionnaires détermine si un État est laïc ou non. Le gouvernement ne veut donc pas que l'État soit associé à une religion quelconque, légitimant donc l'interdiction des symboles religieux ostentatoires au nom d'une représentation apparemment neutre de l'État. Par conséquent, cibler les symboles religieux est une préoccupation concernant la représentativité et l'effet potentiellement endoctrineur des symboles religieux. Le point litigieux est donc de savoir si un État qui se réclame de la laïcité peut permettre à ses fonctionnaires de promouvoir, même passivement par leur tenue vestimentaire, une tradition religieuse.

Durant les consultations particulières à l'Assemblée nationale, Gérard Bouchard questionne le gouvernement sur la raison qui justifie le fait d'interdire le port des signes religieux pour les enseignants. M. Bouchard souhaite connaître le motif supérieur derrière l'interdiction :

Gérard Bouchard (Sociologue) : Si on se tourne vers ce qui est un des éléments extrêmement importants de votre projet de loi, c'est-à-dire l'interdiction du port des signes religieux au sein du personnel enseignant, moi, je me demande où est le motif supérieur qui rendrait légitime cette intervention. Et franchement je ne le vois pas. Ce qu'on entend souvent durant ce débat, c'est que le seul fait de porter un signe religieux, le hidjab par exemple, entraîne une forme d'endoctrinement chez les élèves. On entend aussi que ça traumatise certains élèves, le port du hidjab, ou alors que

c'est contraire à l'exercice pédagogique, ou bien que ça compromet le climat de travail dans la classe, etc. (Québec, CI-34, p. 17)

Le motif supérieur qui prouverait la nécessité d'interdire le port de signes religieux pour les fonctionnaires ayant un certain niveau d'autorité varierait selon la profession, mais l'explication commune réside dans le fait que toutes les professions visées ont un niveau considérable d'autorité coercitive sur le public. La profession ayant suscité le plus de discussions est la profession enseignante. Le motif supérieur endossé par plusieurs intervenants lors des audiences publiques est celui de protéger la liberté de conscience des enfants :

Mme Leila Bensalem (Enseignante d'anglais dans une école secondaire) : Au Québec, on a retiré le crucifix des murs des écoles parce qu'on considérait qu'il était attentatoire à la liberté de conscience des élèves non catholiques. Alors, que dire des signes religieux de l'enseignante ou de l'enseignant ? L'atteinte à la liberté de conscience de l'enfant est d'autant plus grande qu'il est en relation affective avec la personne qui lui enseigne et que celle-ci exerce une autorité morale sur l'enfant. (Québec, CI-34, p. 3)

L'argument sur la nécessité de protéger la liberté de conscience des enfants vient du fait que l'enfance est une période de vulnérabilité où les enfants sont manipulables et malléables. De ce fait, les partisans de la loi 21 ont mis l'emphase sur le rôle symbolique des signes religieux et l'influence de ceux-ci sur le parcours des enfants :

Mme Louise Mailloux (Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité) : L'école, en plus de transmettre des connaissances, joue un rôle idéologique capital dans la transmission des valeurs et la socialisation des individus. [...] Et il faudrait maintenant accepter un symbole sexiste porté par les enseignantes ? (Québec, CI-33, p. 12)

M. Ali Kaidi (Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité) : Pour moi, les enseignants, ils sont en position d'autorité que certains qualifient de symbolique. Il ne faut pas oublier : dans une classe de cours, le seul adulte dans la classe, c'est l'enseignant seulement. Donc, il a des enfants... Et, en plus de ça, ce n'est pas un adulte seulement, c'est quelqu'un qui a de l'expérience et aussi il a du savoir. Donc, l'expérience et le savoir, c'est des autorités, c'est des autorités qu'il faut prendre en considération. (Québec, CI-33, p. 32).

Cet argumentaire fait appel à deux principes nationaux, soit le principe de l'importance du symbolisme et le principe d'être *libre de* religion. La loi 21, comme le font d'autres modèles de laïcité en Occident, autorise et protège ce désir de ne pas être confronté à la religion (Burchardt, 2020, p. 68). De leur côté, les opposants à la loi 21 remettaient en cause l'autorité symbolique des signes religieux :

M. Louis-Philippe Lampron (Professeur de droit à l'Université Laval) : Et donc l'argument qui tourne autour de la protection de la liberté de conscience des enfants est un argument qui constitue, bien sûr, un motif supérieur, mais, dans les règles actuelles, une enseignante qui tente, par des actes concrets, de convertir ses élèves, elle peut se faire imposer une sanction parce qu'elle viole son

obligation de neutralité religieuse de l'État. Alors, on a déjà des mesures qui protègent la liberté de conscience des enfants, et là la question, c'est de savoir si on veut aller plus loin et faire cet amalgame-là entre le simple port d'un signe religieux et le fait de vouloir convaincre les personnes qui sont confrontées à ce signe religieux là d'adhérer à la foi qui nous amène à porter ce signe religieux là. (Québec, CI-34, p. 32)

Samira Laouni (Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel) : Je pense que ça prend des études empiriques, des études scientifiques pour démontrer que les enfants sont traumatisés par la vue de signes religieux dans la classe à longueur de jour. Personnellement, j'ai étudié chez les sœurs Notre-Dame-des-Apôtres, au Maroc, et ça ne m'avait pas du tout traumatisée de voir les sœurs. (Québec, CI-34, p. 38)

Un des témoignages qui a eu une influence considérable lors des consultations particulières est celui du sociologue Guy Rocher. Lors de son passage, Guy Rocher suggère qu'il faut recourir au principe de précaution pour minimiser les risques possibles :

Guy Rocher (Sociologue) : Moi, ma réponse à M. Bouchard, ce serait la suivante : je crois qu'en l'occurrence il faut recourir à ce que l'on appelle le principe de précaution dans les recherches sur l'environnement et la santé. Le principe de précaution, il est le suivant. C'est qu'on dit : Dans l'état d'incertitude, il faut protéger contre les risques possibles. Et je crois que cela s'applique en ce qui concerne l'école, en ce qui concerne les signes religieux. Dans l'incertitude, il faut protéger les élèves et les autres collègues aussi, et les parents, contre l'effet possible. (Québec, CI-38, p. 11)

L'effet possible reste pourtant indéfini. Le principe de précaution semble faire allusion à la possibilité que la religion fasse violence aux enfants. L'argument serait motivé par une perception fondamentalement négative des religions. C'est donc de cette manière que le principe de liberté de conscience et de liberté de religion est défini à travers la laïcité québécoise. Un autre élément qui vient préciser l'interprétation québécoise du principe est que la liberté de conscience et la liberté de religion n'incluraient pas le droit d'exprimer et de manifester ses croyances religieuses :

M. Daniel Baril (Mouvement laïque québécois) : Il n'y a pas de droit fondamental à exprimer ses croyances religieuses en tout temps et en tout lieu. Le droit à la liberté de religion, c'est le droit d'adhérer à une religion, d'en pratiquer le culte et de transmettre sa religion. Ce n'est pas le droit de la démontrer, de l'afficher de façon démonstrative en tout temps et en tout lieu. Ça n'existe pas, là, ce droit. (Québec, CI-39, p. 3)

C'est sous l'emprise de ces justifications que le gouvernement du Québec décide d'interdire le port de signes religieux pour certains fonctionnaires sous prétexte que cela représente une exigence de la laïcité. La Loi sur la laïcité de l'État impose donc un dilemme identitaire déchirant aux personnes visées :

Mme Danielle Payette (Mouvement laïque québécois) : Elle aura le choix, Madame, elle aura le choix. Tous les porteurs ou les porteuses de signes ostentatoires nous disent qu'elles le portent par

choix. Bon, bien, si c'est un choix, vous avez le choix de l'enlever, vous avez le choix entre votre profession ou d'afficher votre religion. (Québec, MLQ, CI-39, p. 8)

Il est difficile de concevoir comment cette pression socioéconomique et psychologique ne mine pas la portée du principe de liberté de conscience et de liberté de religion. Selon Jocelyn Maclure, la liberté de conscience et la liberté de religion sont brimées dans le cadre de l'interdiction prévue par le projet de loi n° 21 :

Jocelyn Maclure (Philosophe) : Dans le cas du projet de loi n° 21, d'un côté, hein, il y a une vraie atteinte à des libertés fondamentales, c'est-à-dire que l'on place une petite minorité de citoyens, c'est-à-dire ceux dont les croyances sincères impliquent le port de signes religieux... Lorsqu'ils sont en public, on leur demande de choisir entre le respect d'une conviction religieuse sincère, d'un côté, ou entre leur droit à un accès égal aux fonctions et postes qui sont énumérés dans le projet de loi, hein? Donc, il faut choisir soit entre sa liberté de conscience et de religion soit entre son droit à un accès égal à ces postes, hein? Et ce sont les seuls citoyens qui sont visés qui sont dans cette obligation de choisir entre l'exercice de ces deux libertés fondamentales. (Québec, CI-33, p. 38)

La prémisse que Jocelyn Maclure accepte, mais qui est rejetée par les partisans de la loi 21 est que les signes religieux portés par ceux et celles qui ont pris la décision d'assumer ces symboles suite à un cheminement parfois complexe, ne considèrent pas que de les enlever est une possibilité. C'est l'essence du témoignage de Mme Samira Laouni qui porte elle-même le hidjab :

Samira Laouni (Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel) : Vous l'avez très, très bien dit, l'identité religieuse fait partie d'un ensemble d'identités comme... Je me considère femme, épouse, maman, Canadienne, Québécoise, de confession musulmane, pratiquante, je porte le voile. Tout ça fait partie de mon identité. Est-ce que quelqu'un peut me demander d'enlever une de ces parties-là le temps de travailler ? Non, c'est impossible. Et je suis d'origine marocaine. Est-ce que quelqu'un va me dire : Pour cinq minutes, tu ne seras plus Marocaine, tu seras juste Québécoise, tu n'auras rien de marocain ? Ce n'est pas vrai. C'est un mélange dans moi, c'est intrinsèque, c'est interne. Je ne peux pas m'en dispenser. Je ne peux pas enlever mon hidjab le temps... Et je ne suis pas pour autant intégriste, parce que je l'ai entendu dans cette enceinte hier, que toutes celles qui ne désirent pas l'enlever étaient intégristes. Je ne le suis pas. Ça fait 22 ans que je suis au Québec, et puis je pense que je suis une très, très bonne citoyenne, et que je n'ai jamais rien fait de mauvais. Je dirai ça comme ça. Mais, pour revenir à la question de l'identité, je pense que la foi est intrinsèque à chaque individu. Elle est très subjective. C'est un cheminement. Il y a autant de musulmanes je veux parler de l'Islam il y a autant de musulmanes qui vont avoir la foi et être pratiquantes, mais ne pas porter le hidjab. Il y en a d'autres qui vont commencer par porter le hidjab... C'est un cheminement spirituel pour chacune d'entre nous et ça ne veut pas dire que l'une est plus musulmane que l'autre et vice versa. Donc, ça fait partie de l'individu, de la personne, de sa liberté de choix, de sa liberté de conscience et de sa liberté, comment elle, elle détermine son cheminement spirituel. [...] Il faudrait que tout le monde maintenant comprenne cette chose-là au Québec, que c'est intrinsèque, que c'est humain, que c'est individuel, que ça appartient à chaque personne de décider de comment elle se voit et comment elle détermine son identité. (Québec, CI-34, pp. 38-39)

## 2.5 – Critiques générales

Pour conclure ce chapitre, ce sous-chapitre propose quelques critiques générales. Une société pluraliste qui s'identifie clairement comme laïque et autorise ses fonctionnaires à travailler avec des symboles religieux perdrait-elle son statut laïque à cause des vêtements que portent ses fonctionnaires ? Les entreprises ou les partis politiques dont les dirigeants portent des symboles religieux ne sont généralement pas classés comme religieux, donc le sens commun répondrait que non. Une question plus pertinente serait : une société pluraliste qui s'identifie clairement comme laïque et autorise ses fonctionnaires à travailler avec des symboles religieux serait-elle *moins laïque* qu'un État qui ne permet pas à ses fonctionnaires de travailler avec des symboles religieux ? Probablement. Et un État qui n'a pas de fonctionnaires religieux avec ou sans signe serait-il plus laïc qu'un État avec certains fonctionnaires religieux ? Sans doute, mais est-ce préférable ? Et qui préférerait cette absence de diversité et pourquoi ?

La critique principale de ce chapitre est que les principes de la loi 21 ne sont pas renforcés, comme le prétend le gouvernement qui l'a décrétée, mais ils sont affaiblis. Cette critique rejoint la thèse de notre mémoire. Elle rejoint aussi la position de certains intervenants qui ont participé aux consultations particulières :

M. Philippe-André Tessier (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse) : La laïcité de l'État met en oeuvre deux moyens, la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité religieuse de l'État, en vue d'assurer l'exercice concret de deux droits de la personne, à savoir la liberté de conscience et de religion puis le droit à l'égalité. En ce sens, la charte contribue à la laïcité de l'État. Les exigences qui, en vertu du projet de loi, découleraient de la laïcité risquent pourtant de porter atteinte à cette même charte. Le fait que le projet de loi propose à la fois de modifier la charte tout en y dérogeant en vue d'affirmer la laïcité illustre bien, à notre avis, que les moyens choisis entrent en contradiction avec les finalités du concept. (Québec, CI-33, p. 45)

M. Gérard Bouchard (Sociologue) : Par exemple, on invoque la liberté. Au nom de la liberté. Mais vous allez la réduire, la liberté, avec cette disposition. On invoque aussi l'égalité. Bien, vous allez créer d'autres inégalités et peut-être même accentuer celles qui existent déjà, étant donné que les personnes visées appartiendront en très grande majorité à des minorités ethnoculturelles ou des immigrants au sein desquels se concentrent les cibles du discours haineux, en hausse, et de la discrimination. Et puis vous invoquez aussi la neutralité. Alors, c'est une neutralité qui est bien théorique parce qu'elle exempte les principales religions québécoises, c'est-à-dire toutes les religions chrétiennes avec leurs variantes, qui seront très peu touchées par le projet de loi. (Québec, CI-34, p. 18)

Toutefois, les effets néfastes de la stigmatisation en lien avec l'ethnicité ou la religiosité vont, comme le démontre Paul Eid (2012, 2016), au-delà de la violation de certains droits fondamentaux.

La Loi sur la laïcité de l'État pourrait accentuer un repli culturel de la part des communautés religieuses au Québec. Ceci minerait les efforts quant à l'intégration des immigrants francophones. Peu importe si l'ostracisation est la faute du gouvernement ou de l'individu qui choisit de continuer de porter son signe religieux et de changer de carrière, la loi 21 aura comme effet d'isoler les individus qui portent des signes religieux. Comme l'explique Mme Samira Lanouni, les problèmes d'intégration en lien avec la ghettoïsation peuvent s'avérer être un facteur important qui contribue à la radicalisation de certains individus ou de certaines communautés :

Mme Samira Laouni (Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel) : Mais juste vous dire que plus on envoie quelqu'un dans l'enfermement, dans la ghettoïsation, plus il est susceptible justement d'être pris par n'importe quel courant, et c'est ça que nous dénonçons. Et, jusqu'à maintenant, il y a plusieurs études, justement, à l'INRS, à Montréal, qui ont démontré que les communautés musulmanes n'étaient pas ghettoïsées, qu'elles étaient partout, partout, partout, qu'elles habitaient partout, qu'il n'y avait pas vraiment une communauté tissée serrée qui habitait ensemble et qui restait ensemble. Donc, ça, c'est très important. Ça, c'est un point favorable pour le Québec, contrairement à une comparaison avec la France, parce qu'on veut toujours ressembler à la France, qui, eux, font tout pour ghettoïser les communautés, et on voit les conséquences aujourd'hui. (Québec, CI-34, p. 40).

Pour éviter ce problème, Mme Laouni propose d'encourager les dialogues et les rencontres :

Mme Samira Laouni (Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel) : Je l'ai toujours dit, à chaque fois que je suis passée dans les commissions parlementaires, je l'ai toujours dit, c'est des campagnes de sensibilisation, d'éducation, de rapprochement, d'entreconnaissance, juste qu'on prenne un thé ensemble, et peut-être que ça va complètement démystifier tout. Peut-être, moi, un thé, et puis, vous, une bière. C'est correct, mais ça sera toujours jaune avec une petite mousse au-dessus. Mais l'important, c'est qu'on se parle, l'important, c'est de se parler. Je pense que le Québec, s'il veut garder sa québécoïté telle qu'elle a toujours été, c'est qu'il revienne à l'essentiel, et l'essentiel, c'est l'humain. Et, pour l'humain, il faut des séances de sensibilisation, de formation et, je dirais, d'entreconnaissance. Je pense que c'est ça, l'essentiel. (Québec, CI-34, p. 40)

Mme Laouni semble suggérer qu'en apprenant à se connaître, en participant à des séances « d'entreconnaissance », les doutes et les arguments qui s'appuient sur des notions comme le principe de précaution se dissiperont naturellement. Qu'en partageant des moments privilégiés, le peuple apprendra à s'aimer à travers ses différences. Cette suggestion s'accorde bien avec la position que la présidente de la Fédération des femmes du Québec de l'époque, Mme Gabrielle Bouchard, a exprimée durant les consultations particulières :

Mme Gabrielle Bouchard (Fédération des femmes du Québec) : C'est beaucoup plus courageux d'avoir une conversation d'inclusion, d'avoir une conversation qui va défaire les stéréotypes, une conversation qui va nous obliger collectivement à regarder qui on est et à se voir dans le miroir qu'une loi qui va répondre à des inquiétudes, qui va répondre à des malaises, qui va répondre à des incompréhensions. Ça demande un travail de longue haleine, ça demande des efforts, ça demande

de penser de façon collective pour être capables de faire ça. Donc, oui, pour nous, ce n'est pas courageux de faire cette loi-là, c'est la voie de la facilité. Pour nous, de faire une conversation qui va nous faire comprendre l'ensemble de la diversité et la beauté de cette diversité-là à travers le Québec va nous permettre d'avoir un Québec qui va être beaucoup plus inclusif, un Québec qui va être beaucoup plus acceptant et où est-ce qu'on va défaire les mythes, les stéréotypes et comprendre l'autre qui est en avant de nous, qu'on ne connaît pas. C'est votre rôle, comme gouvernement et comme députés, de faire ce travail-là. (Québec, CI-40, p. 6)

Ces déclarations inspirantes n'ont pas su convaincre le gouvernement de la Coalition Avenir Québec qui a adopté le projet de loi n° 21 devenu la Loi sur la laïcité de l'État le 16 juin 2019.

Les recherches associées à ce mémoire avaient débuté dans le but de comprendre le processus lié au développement d'une loi ou d'une politique instituant une forme de discrimination. Le but initial de la recherche était de découvrir l'origine de la violence politique. Les résultats de la recherche démontrent que les lois et les politiques qui différencient les individus pour ensuite les altérer et les aliéner du groupe national et de ce fait hiérarchiser les identités sociales, font partie du phénomène complexe qu'est l'émergence de la violence politique. Ce type de violence politique, il faut le préciser, n'utilise pas la force pour s'attaquer à l'identité profonde des minorités religieuses. Cette violence politique est donc de manière tout aussi importante une forme de violence symbolique qui vise la dimension spirituelle des individus. Cette problématique pousse certains penseurs de la laïcité comme Burchardt à nous inviter à réfléchir à la nature des hiérarchies sociales dans les sociétés capitalistes (Burchardt, 2020, p. 198). Il est important de rappeler que la thèse de ce mémoire est que la Loi sur la laïcité de l'État représente un acte d'État plus large qu'elle-même et que c'est en grande partie pour sanctionner des principes qui *dépassent* la loi qu'elle a été décrétée. Les principes nationaux, que nous avons retracés dans la jeune histoire de la nation québécoise, représentent ces principes qui dépassent la loi. L'ambition de la loi 21 est avant tout d'assurer la continuité et la fortification de ces principes nationaux. C'est pour cette raison que nous pouvons critiquer la loi 21 et dire qu'elle dégage une certaine forme d'hypocrisie. Ce manque d'intégrité politique et législative pourrait être analysé comme un enjeu éthique de premier plan. Pour ceux qui considèrent que la justice doit être intimement liée à une compréhension raisonnable de ce qui est bien, la loi 21 peut aussi être interprétée comme étant injuste puisque formellement, sur papier, elle dissimule ses ambitions réelles dans le cadre d'une loi qui prétend rendre service à une cause qu'elle entrave. De ce fait, sur le plan des connaissances et du savoir, la Loi sur la laïcité de l'État dénature le concept de laïcité ; l'enjeu éthique est donc habité par une question épistémologique : affirmer être laïc quand ce n'est pas cela qu'on affirme

réellement vient corrompre la définition et la compréhension de la laïcité. Dans le contexte des débats sur la laïcité, ce problème épistémique est grave puisque la complexité du sujet fait déjà en sorte que le débat n'est pas facilement accessible et cette inaccessibilité peut être exploitée. Il est curieux et inquiétant que le premier ministre du Québec, François Legault, affirme que ceux et celles qui s'opposent à la loi 21 s'opposent également aux valeurs québécoises. Ce type de déclaration démagogique et idéologiquement coercitive ostracise des Québécois de leur nation. Pourtant, comme nous pouvons le constater à travers ce mémoire, il existe des arguments rationnels pertinents qui peuvent être mobilisés pour s'opposer à la loi 21 dans le but de réclamer plus de transparence et d'intégrité pour ne pas dire plus de justice.

L'élite politique québécoise se donne le droit de définir l'identité collective en manœuvrant la direction sémantique qu'elle prend. Le Québec se dote aujourd'hui d'une politique de gestion de la diversité religieuse en adoptant comme valeur nationale la laïcité, celle-ci découlant d'une anti-religiosité que nous avons retracée à travers l'histoire. Ainsi, l'État québécois met une pression sociopolitique pour que l'étranger qui immigre au Québec choisisse le français comme langue première et laisse tomber ses signes religieux dans le but de les faire devenir des Québécois. Le Québec, et les autres nations qui adoptent des politiques d'immigration similaire souhaitent finalement que les immigrants deviennent *comme* le groupe majoritaire sans pourtant *être* le groupe majoritaire. Ces nations espèrent que les nouveaux arrivants s'identifieront naturellement à la culture du pays d'accueil, mais il reste difficile de comprendre comment ces nations peuvent espérer que les immigrants s'identifient aux périodes critiques qui ont façonné la culture nationale quand ces périodes n'étaient pas caractérisées par la diversité que ces immigrants représentent. Ce type d'impulsion conservatrice au sens de chercher à conserver et à protéger la culture nationale est compréhensible quand on comprend le contexte global actuel et la dilution des cultures nationales qu'impose l'accélération des mouvements de populations. Il est donc tout à fait normal pour une nation comme le Québec de mettre en place des lois et des politiques qui cherchent à assurer la continuité de la langue française et de la culture québécoise grâce aux valeurs nationales. Le problème éthique qui se cache à travers l'hypocrisie de la loi 21 est directement lié au processus d'immigration. Même si l'impulsion de préservation culturelle est compréhensible et même souhaitable si la continuité d'une nation veut être assurée, il est nécessaire que les processus d'immigration soient complètement transparents par rapport à leur volonté d'assimiler les immigrants à la culture nationale si les nations veulent que leurs politiques d'immigration soient

éthiques. Il est également nécessaire que certaines structures discriminatoires soient divulguées pendant le processus d'immigration pour ainsi préparer les immigrants à la réalité qui les attend : la laïcité québécoise donne lieu à une seconde classe de citoyens basée sur l'expression religieuse ; il est primordial que ce type de valeur nationale soit clairement annoncée aux immigrants pour qu'ils puissent prendre une décision en toute connaissance de cause. La notion de consentement à l'assimilation culturelle est encore plus importante dans le cas du Québec puisque les immigrants pensent peut-être immigrer au Canada qui a une politique, comme nous l'avons vu, complètement différente qui favorise et célèbre le maintien de la culture d'origine.

### Chapitre 3 — Les transformations des pratiques et des identités religieuses

Ce chapitre se concentrera sur le sujet des transformations religieuses au Québec. La patrimonialisation des signes catholiques au Québec, enchâssée légalement par la loi 21, conduit à quelques complexifications. Certains académiques ont tendance à utiliser à la fois l'idéologie du nationalisme et du concept de religion civile pour parler des « idéologies pour lesquelles l'idée d'une nation est sanctifiée [et dans lesquelles] des dogmes, des mythes et des rituels sont inclus qui ressemblent à ceux que nous connaissons des systèmes religieux »<sup>51</sup> (Hvithamar, 2009, p. 99-100). La religion civile est « un type spécifique de religion, qui peut être lié à la thèse de la sécularisation. Ainsi, la religion civile est l'une des nombreuses formes de religion qui coexistent et se mélangent à la religion confessionnelle traditionnelle »<sup>52</sup> (Hvimartha, 2009, p. 111). La religion civile est définie comme « un ensemble de formes et d'actes symboliques, qui relie l'homme en tant que citoyen et sa société dans l'histoire du monde aux conditions ultimes de son existence »<sup>53</sup> (Coleman, 1970, p. 70). McGuire définit la religion civile comme l'expression de l'unité nationale pour laquelle les membres commémorent des événements nationaux importants et renouvellent leur engagement envers la société en participant à des rituels et des représentations qui sont religieux parce qu'ils représentent la nation — le peuple — comme une réalité supérieure et plus précieuse (McGuire, 1997, p. 191).

Comme nous l'avons vu, d'importants remaniements sociaux ont eu lieu au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. La question demeure : si l'Église catholique a été rétrogradée des arènes du pouvoir, où a-t-elle été reléguée ? Dans les livres d'histoire ? Dans les mythes et des récits ? Dans les musées ? Pour répondre à ces questions, il faut comprendre qu'en 2001, 83.5 % de la population québécoise s'identifiait *nominativement* au catholicisme sans pour autant pratiquer le catholicisme (Zubrzycki, 2016, p. 146). En 2011, 44 % des Québécois francophones qui s'identifient au catholicisme déclarent n'avoir jamais pratiqué aucune religion ; y compris les pratiques religieuses catholiques (Zubrzycki, 2016, pp. 146-147). Cette tendance à ne pas participer à la vie religieuse et à ne pas adopter de croyances religieuses tout en s'identifiant à une

---

<sup>51</sup> « ideologies for which the idea of a nation is sanctified [and in which] dogmas, myths and rituals are included that resemble the ones we know from religious systems »

<sup>52</sup> « a specific kind of religion, which may be connected to the secularization thesis. Thus civil religion is one of many forms of religion existing alongside and mixed with traditional confessional religion »

<sup>53</sup> « a set of symbolic forms and acts, which relate man as a citizen and his society in world history to the ultimate conditions of his existence »

religion *et* à la laïcité met en lumière le fait que certaines dimensions de la religiosité comme la participation, la pratique, l'appartenance et les croyances ne sont plus nécessairement liées entre elles (Burchadt, 2020, p. 157 ; Laniel, 2016, p. 374). La préservation du catholicisme est due, au moins en partie, aux efforts collectifs visant à réinterpréter le sens et la pertinence du symbolisme catholique ainsi qu'à le réintégrer dans l'identité nationale. Les discours nationalistes ont joué un rôle majeur dans la promotion de l'héritage catholique en tant qu'identité nationale laïque et partagée (Hedetoft, 2009, p. 253 ; Kaell, 2017, p. 20). Au cours des années 2000, « le gouvernement a créé un certain nombre de chaires universitaires axées directement ou partiellement sur le patrimoine religieux, a financé une conférence internationale et une série de livres sur le sujet, et a appelé un comité à émettre des recommandations pour la préservation »<sup>54</sup> (Kaell, 2017, p. 20). En fait, « le gouvernement a dépensé près de 300 millions de dollars pour préserver et entretenir les édifices et artefacts du patrimoine catholique »<sup>55</sup> (Peker, 2018, p. 101). Gellner explique pourquoi un mouvement nationaliste associé au laïcisme valoriserait leurs racines catholiques :

Les nationalistes aiment leur culture parce qu'ils aiment leur culture, non pas parce que c'est l'idiome de leur foi. Ils peuvent apprécier la foi parce qu'elle est, prétendument, l'expression de leur culture ou de leur caractère national, ou ils peuvent être reconnaissants à l'Église d'avoir gardé la langue nationale vivante alors qu'autrement elle aurait disparu de la vie publique ; mais en fin de compte, ils apprécient la religion comme une aide à la communauté, et pas en tant que telle.<sup>56</sup> (Gellner, 1983, p. 77)

Cette citation de Gellner illustre le raisonnement derrière les efforts nationaux visant à intégrer l'expression culturelle du catholicisme dans l'identité collective du Québec. Le catholicisme au Québec est apprécié et, d'une certaine manière, vénéré pour l'héritage qu'il représente dans l'histoire du Québec. Les discours et pratiques de la *religion comme héritage* représentent une nouvelle forme de religion qui a émergé sous l'effet de la laïcisation et de la diversification religieuse (Burchadt, 2020, p. 3).

---

<sup>54</sup> « the government created a number of university chairs with a direct or partial focus on religious heritage, financed an international conference and book series on the subject, and called a committee to issue recommendations for preservation »

<sup>55</sup> « the government spent close to \$300 million to preserve and maintain Catholic heritage buildings and artifacts »

<sup>56</sup> « Nationalists love their culture because they love their culture, not because it is the idiom of their faith. They may value faith because it is, allegedly, the expression of their national culture or character, or they may be grateful to the Church for having kept the national language alive when otherwise it disappeared from public life; but in the end, they value religion as an aid to community, and not so much in itself »

Le catholicisme a donc été (re-) sacralisé de façon à ce que les contributions positives (par exemple, la construction de la Nouvelle-France) et les contributions négatives (par exemple, la domination politique et la corruption sous Duplessis) se conservent dans la mémoire collective. Ce processus que Zubrzycki appelle la patrimonialisation implique, selon elle, « la resacralisation des symboles, objets et pratiques anciennement religieux (ou culturellement religieux), en tant que symboles, objets et pratiques nationaux »<sup>57</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 164). Alors que certaines formes de resacralisation sont plus formelles comme dans les églises physiques, Zubrzycki indique également que si « les profanités ont tendance à se référer au sexe et à la scatologie dans de nombreux pays [au Québec, par contre,] ces termes sont presque exclusivement des déformations de noms d'objets sacrés, de rituels ou de termes religieux »<sup>58</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 178). Ces profanations anticatholiques, aussi appelées les *sacres*, illustrent, encore une fois, le rapport ambigu du Québec avec le catholicisme dans le sens où l'empreinte culturelle du catholicisme dans la vie mondaine réifie encore, en quelque sorte, l'importance de cette tradition pour la collectivité. Même si ces *sacres* manifestent et participent à la solidification du « caractère distinctif québécois »,<sup>59</sup> ils demeurent des grossièretés particulièrement anticatholiques (Kaell, 2017, p. 22). Alors que la relation au catholicisme a changé de manière majeure, les symboles et les référents catholiques représentent encore « des étalages de *Nous-ismes* filés en toiles de sens culturel [qui] ne peuvent être décodés sans clé culturelle, et refusent donc de livrer leurs secrets à première vue »<sup>60</sup> (Hedetoft, 2009, p. 256).

Outre les exemples susmentionnés, de nombreux « symboles, objets et pratiques religieuses [...] ont été dépouillés de leurs significations religieuses, mais sont restés une partie de la vie sociale en tant que religion culturelle [y compris] la célébration de Noël et de Pâques »<sup>61</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 164). La déconfessionnalisation des symboles, objets et pratiques catholiques comprenait également des décisions juridiques comme lorsqu'un « tribunal du Québec a confirmé que les prières catholiques dans les réunions du Conseil municipal étaient compatibles avec la laïcité parce

---

<sup>57</sup> « the re-sacralization of [the] formerly religious (or culturally religious) symbols, objects and practice but as *national* symbols, objects, and practices »

<sup>58</sup> « profanities tend to refer to sex and scatology in many countries, [in Quebec, by contrast,] such terms are almost exclusively deformations of names of sacred objects, rituals, or names »

<sup>59</sup> « a politics of Québécois distinctiveness »

<sup>60</sup> « displays of 'us-ness', spun into webs of cultural meaning [that] cannot be decoded without a cultural key, and therefore refuse to give away their secrets at first glance »

<sup>61</sup> « religious symbols, objects, and practices [...] were stripped of their religious significations but remained part of social life as cultural religion [including] the celebration of Christmas and Easter »

qu'elles étaient considérées comme une pratique patrimoniale et non religieuse »<sup>62</sup> (Peker, 2018, p. 101). Laniel affirme que la « revisibilisation du symbolisme catholique est une affirmation de symboles et de valeurs culturellement inspirées et largement partagées »<sup>63</sup> (Laniel, 2018 b, p. 36-37). Cela étant dit, ce n'est peut-être pas si simple. Après la publication du rapport de la commission sur les accommodements raisonnables, le gouvernement « soutenait que le patrimoine religieux du Québec constituait un patrimoine culturel »<sup>64</sup> au nom du maintien d'un certain crucifix à l'Assemblée nationale (Zubrzycki, 2016, p. 157). En réponse à la tendance culturelle à réinterpréter et à renégocier le sens des symboles catholiques, l'assemblée des évêques catholiques du Québec a déclaré que le crucifix demeure un « symbole fondamental de la foi catholique »<sup>65</sup> (Zubrzycki, 2016, p. 178). Il est intéressant de noter que les membres de l'Église catholique ont contesté la réappropriation collective des symboles catholiques en tant que symboles culturels.

Laniel soutient qu'il est sage de distinguer la religion civile de la religion culturelle parce que « la religion civile n'entretient aucun lien avec une confession particulière — ce qui n'est, au contraire, pas le cas pour la religion culturelle »<sup>66</sup> (Laniel, 2016, p. 382). Tant la religion civile que la religion culturelle émergent au cours des processus de sécularisation ou de laïcisation au sein de régimes démocratiques qui encouragent les libertés individuelles et religieuses, mais la religion culturelle « ajoute une référence confessionnelle, une tradition religieuse particulière (largement métaphorisée ou culturaliste) à la référence nationale »<sup>67</sup> (Laniel, 2016, pp. 383-384). La religion culturelle « évolue dans un contexte séculier, séparant formellement les sphères politique et religieuse [mais contrairement à la religion civile, elle] se caractérise par une relation privilégiée avec une seule confession »<sup>68</sup> (Laniel, 2016, pp. 383-384). Laniel note que « nous voyons dans de nombreux pays catholiques (et occidentaux) [...] une mutation des indicateurs de vitalité religieuse, d'une part, une baisse de la pratique religieuse régulière et de l'observance du dogme

---

<sup>62</sup> « Quebec court upheld Catholic prayers in municipal council meetings as compatible with secularism because it was deemed a patrimonial—and not a religious—practice »

<sup>63</sup> « re-visibilization of Catholic symbolism is an *affirmation* of culturally inspired and largely shared symbols and values »

<sup>64</sup> « argued that Quebec's religious heritage constituted a cultural patrimony »

<sup>65</sup> « fundamental symbol of Catholic faith »

<sup>66</sup> « civil religion entertains no link to any particular denomination—which is to the contrary, not the case for cultural religion »

<sup>67</sup> « adds a denominational reference, a particular religious tradition (largely metaphorized or culturalized) to the national reference »

<sup>68</sup> « evolves in a secular context, formally separating political and religious spheres [but unlike civil religion it] is characterized by a privileged relationship with a single denomination »

catholique, et de l'autre, une persistance des affiliations au catholicisme »<sup>69</sup> (Laniel, 2018 b, p. 33). Maintenir une identification au catholicisme pour des raisons historiques et culturelles sans pour autant maintenir l'essentiel au niveau des pratiques et des croyances, au niveau de la foi, peut s'avérer être blasphématoire aux yeux des catholiques pratiquants. Il est compréhensible que des catholiques soient mal à l'aise avec une identification exclusivement culturelle au catholicisme puisque cette identification culturelle exige une dissociation des aspects religieux de la religion.

La patrimonialisation de la religion au Québec démontre que les sphères d'influence de la religion ainsi que le sens de la religion en tant que marqueur identitaire peuvent être transformés par le processus de laïcisation. Ainsi, à travers le processus de laïcisation, le statut social d'une religion peut être transformé tout en ne perdant pas, d'une manière ou d'une autre, son niveau d'importance pour cette même population. Bien que la religion traditionnelle historique au Québec, à savoir le catholicisme, ait été distancée et marginalisée des structures politiques formelles de pouvoir, le catholicisme a également été d'une certaine manière privatisé et d'une autre manière transformé de telle manière que l'on peut parler de la présence d'une religion culturelle (Lemieux, 1990). Cette religion culturelle est parfois appelée Catho-laïcisme ou Catho-laïcité. Le catho-laïcisme est significatif dans la vie de beaucoup de Québécois de descendance canadienne-française et de tradition catholique au Québec. Dans tous les cas, il est important de remettre en question l'idée que le Québec est une société post-catholique en montrant que le catholicisme et la laïcité coexistent et se coconstruisent.

Ensuite, un autre aspect qui clarifie la relation du groupe majoritaire avec le catholicisme est que les nouveaux mouvements religieux associés au « spiritualisme [sont] perçus comme “spirituel” en opposition flagrante à la “religion” qui possède un sens institutionnel »<sup>70</sup> (Kaell, 2017, p. 24). Cela démontre que la majorité a tendance à relier les religions traditionnelles à l'institutionnalisme. Cette constatation est importante pour comprendre la réaction de la majorité face à la diversité religieuse. Le traumatisme collectif causé par la domination politique de l'Église catholique à l'époque de la « Grande Noirceur » influence encore la perception de la religion traditionnelle par la majorité à ce jour. Le spiritualisme est un terme générique qui tend à parler

---

<sup>69</sup> « we see in many Catholic (and Occidental) countries [...] a muting of indicators of religious vitality, with one onehand, a drop in regular religious practice and observance of Catholic dogma, and on the other, a persistence in declared affiliation to Catholicism »

<sup>70</sup> « spiritualism [are] perceived as 'spiritual' in stark opposition to 'religion' in an institutional sense »

d'une tendance où « la religion devient une question de préférence personnelle »<sup>71</sup> (Gorski, 2008, p. 162). Cette tendance est souvent liée à la culture de consommation où les gens « façonnent leurs visions du monde personnelles à partir des matières premières spirituelles disponibles sur le marché religieux contemporain »<sup>72</sup> (Gorski, 2008, p. 162). Associé aux nouveaux mouvements religieux, le spiritualisme « s'épanouit mieux dans les lieux qui ont subi une sécularisation rapide et des conditions sociétales perturbatrices [car] le démantèlement d'un monopole religieux [peut] produire une vaste population “non religieuse” »<sup>73</sup> (Kaell, 2017, p. 23). Comme nous le savons maintenant, cette dynamique s'applique particulièrement au Québec. Les études qui se concentrent sur les nouveaux mouvements religieux ont tendance à être associées à une approche académique émergente appelée l'étude de la religion vécue :

L'étude de la religion vécue explore comment la religion est façonnée et façonne la façon dont la vie familiale est organisée, par exemple : comment les morts sont enterrés, les enfants disciplinés, le passé et l'avenir imaginés, les frontières morales établies et contestées, les maisons construites, entretenues et détruites, les dieux et les esprits adorés et importunés, etc.<sup>74</sup> (Orsi, 2002, pp. xxxi-xxxii)

En d'autres termes, l'étude de la religion vécue cherche à rendre justice à « la pratique religieuse et à l'imagination en relation continue et dynamique avec les réalités et les structures de la vie quotidienne dans des moments et des lieux particuliers »<sup>75</sup> pour comprendre la place que la religion occupe dans la vie quotidienne (Orsi, 2002, p. xxxi). Même si les Québécois ont tendance à choisir ce qui convient à leurs intérêts spirituels, ils ont aussi tendance à « dépendre grandement des idées et des rituels catholiques [même s'ils] les comprennent comme intrinsèquement fluides et hybrides [réinterprétant souvent] de nouvelles voies de guérison et de culte basées sur les traditions orientales et autochtones »<sup>76</sup> (Kaell, 2017, p. 24). Il est important de noter à quel point cette

---

<sup>71</sup> « religion becomes a matter of personal preference »

<sup>72</sup> « fashion their personal worldviews out of the spiritual raw materials available in the contemporary religious marketplace »

<sup>73</sup> « flourish best in place that have undergone rapid secularization and disruptive societal conditions [because] dismantling a religious monopoly [can] produce a vast 'unchurched' population' »

<sup>74</sup> « The study of lived religion explores how religion is shaped by and shapes the ways family life is organized, for instance: how the dead are buried, children disciplined, the past and future imagined, moral boundaries established and challenged, homes constructed, maintained, and destroyed, the gods and spirits worshiped and importuned, and so on »

<sup>75</sup> « religious practice and imagination in ongoing, dynamic relation with the realities and structures of everyday life in particular times and places »

<sup>76</sup> « greatly depend on Catholic ideas and rituals [even if they] understand them as inherently fluid and hybridized [often reinterpreting] new avenues for healing and worship based on Eastern and indigenous traditions »

approche individualiste axée sur le choix de la vie religieuse est encore, à certains égards, influencée par le catholicisme au Québec. Il est fascinant de se demander si les besoins spirituels, au lieu d'être réprimés ou refoulés, ont trouvé de nouvelles façons de s'exprimer conformément aux nouvelles normes de sécularité globales qui encadrent la vie religieuse. Se tourner vers la religion vécue nous aide à révéler une « Catho-Laïcité où les traces catholiques occupent encore une place puissante dans la sphère publique »<sup>77</sup> (Kaell, 2017, pp. 14-15). Ces traces catholiques sont rendues évidentes par l'étude des aspects matériels où « les objets de dévotion, les statues et les églises » sont « des parties essentielles des paysages »<sup>78</sup> (Kaell, 2017, pp. 19-20). De plus, la dichotomie entre religion traditionnelle et patrimoine séculier est problématisée en montrant comment des millions de visiteurs continuent de participer à des pèlerinages à travers le Québec, qui représentent souvent, pour beaucoup de ces visiteurs, des significations multiples et souvent contradictoires (Kaell, 2017, p. 21). Ces études montrent à quel point la relation avec le catholicisme est ambiguë et complexe pour la majorité des personnes d'ascendance catholique française au Québec.

De surcroît, il est important de prendre en considération *l'énigmatization* des pratiques religieuses et des croyances religieuses au Québec. Par *énigmatization*, nous entendons l'incompréhensibilité de certaines transformations liées aux pratiques et aux croyances ainsi que certaines difficultés liées à la caractérisation, la catégorisation et la désambiguïsation des nouveaux phénomènes religieux qui émergent au Québec. Certains intellectuels québécois expliquent que le rejet du christianisme durant la Révolution tranquille aurait laissé le Québec sans orientation ni direction au niveau spirituel et que cette situation continuerait de dominer le quotidien des Québécois toujours en quête de retrouvailles avec leur spiritualité (Burchardt, 2020, p. 175). Les intellectuels québécois étudiés par Burchardt précisent que ce manque de repères normatifs a mené à une sorte de crise spirituelle qui a créé un profond vide dans la vie des Québécois (Burchardt, 2020, p. 175). Cette réalité socioreligieuse produit des transformations insaisissables. Un nombre grandissant d'individus s'identifient à des catégories identitaires qui excèdent les schèmes de catégorisation identitaire actuels ou ne s'identifient à rien du tout ce qui subvertit également les modèles d'appartenance (Burchardt, 2020, p. 202). La spiritualité ambiguë passe entre les mailles

---

<sup>77</sup> « Catho-Laïcité where Catholic traces still occupy a powerful place in the putative 'neutral' or 'secular' public sphere »

<sup>78</sup> « devotional objects, statues, and churches » are « essential parts of the landscapes »

du filet des catégories d'identité religieuses et, par ce fait, évite d'être visée par la loi 21 ou tout autre législation ou règlement gouvernemental cherchant à contrôler, d'une façon ou d'une autre, les religions et leurs pratiques. C'est entre autres pour cette raison que le double standard critiqué pendant les débats sur la Charte des valeurs persiste encore. Le fait de privilégier les nouveaux mouvements religieux et les spiritualités qui ne sont pas affiliées directement à des religions établies depuis longtemps, crée indirectement une structure de discrimination injuste. Cependant, même si la loi 21 instaure cette structure de discrimination, c'est probablement à l'insu des auteurs de la loi eux-mêmes qui n'avaient probablement pas l'intention de favoriser les nouveaux mouvements religieux. Ce type de législation limite, comme Asad (2009) et Bader (2007a, 2007b) le proposent, l'expression religieuse au point d'encourager une forme de religiosité difficile à reconnaître et à définir.

## Pistes de réflexion

Finalement, il est utile de prendre un certain recul vis-à-vis du cas québécois pour réfléchir aux facteurs qui pourraient influencer le futur des études sur la laïcité et la sécularisation. Dans le cadre des consultations particulières en rapport avec le projet de loi n° 21, le philosophe Charles Taylor insista sur le fait que le mot « laïcité » a deux sens différents : « c'est-à-dire il y a deux régimes dont les finalités sont différentes » (Québec, CI-33, p. 37). Cette dichotomie conceptuelle domine les débats sur la laïcité en Occident. Pourtant, comme nous l'avons vu à travers une revue de la littérature sur le sujet, les recherches récentes parlent de « polysécularités » pour révéler le caractère unique de chaque modèle.

### *Le modèle indien*

C'est ainsi que le modèle de laïcité indienne peut nous aider à créer une rupture conceptuelle dans les débats occidentaux. L'exemple du modèle indien nous démontre que la dichotomie conceptuelle qui caractérise les débats sur la laïcité restreint la portée des discussions et limite les possibilités. Comme le fait valoir Madan, « la laïcité, même dans son sens limité de non-religion, sans parler de sa connotation d'opposition à la religion, n'était pas une idée qui serait acceptée par les fondateurs de la constitution qui étaient issus de toutes les communautés religieuses de l'Inde »<sup>79</sup> (Madan, 2010, p. 184). Comme le suggère Bhargava, c'est parce que la laïcité indienne « n'est pas hostile à la présence publique de la religion [qu'elle] ne vise pas à la privatiser »<sup>80</sup> (Bhargava, 2009, p. 647).

Même si certains des fondateurs de la République de l'Inde et du modèle indien de laïcité ont dénoncé la possibilité de voir une religion sectaire posséder un pouvoir hégémonique au détriment d'autres groupes religieux, certains principes idéologiques importants liés à la laïcité indienne impliquent une volonté de prendre ce risque pour permettre à la religion de jouer un rôle important dans les affaires publiques. Comme le souligne Bhargava, la laïcité indienne implique une flexibilité dans sa pratique de gestion du pluralisme religieux qui « diffère de la stricte

---

<sup>79</sup> « secularism even in its limited sense of nonreligiousness, not to mention its connotation of opposition to religion, was not an idea that would find acceptance among the constitution makers who were drawn from all the religious communities of India »

<sup>80</sup> « is not hostile to the public presence of religion [that] it does not aim to depublicize it »

neutralité, qui insiste sur le fait que l'État doit aider ou entraver toutes les religions à un degré égal et de la même manière »<sup>81</sup> (Bhargava, 2009, p. 648). En pratique, c'est par cette ouverture fluide que le mouvement hindou-nationaliste imprègne de plus en plus la sphère publique en Inde. La raison en est simple : autoriser une relation étroite entre les groupes religieux et les institutions politiques formelles peut en fait permettre aux groupes politico-religieux de prendre le pouvoir politique.

La laïcité indienne admet donc la religion dans l'espace public au point où un parti politique résolument religieux a pris le pouvoir et a, d'une certaine façon, altéré la laïcité indienne au point d'en corrompre les fondements qui nous permettent de la considérer comme un modèle de laïcité. Il existe donc des risques de valoriser un modèle de laïcité qui célèbre la présence de la religiosité dans l'espace public. Ce risque n'a pourtant pas été considéré sérieusement au Québec.

Dans tous les cas, il est simpliste et réducteur d'opposer deux modèles de laïcité comme nous avons pu l'observer dans les débats québécois : un modèle de laïcité à la française inspiré par le républicanisme avec une connotation antireligieuse provenant d'un certain anticléricalisme en opposition à un modèle plus libéral ancré dans les compréhensions occidentales des droits de la personne prônant des accommodements par le biais des pouvoirs juridiques. Le modèle indien nous démontre qu'il existe un autre modèle qui célèbre le pluralisme religieux et ainsi adopte un autre type de neutralité par le biais de politiques de discrimination positives idéalement équitables. Ce modèle de neutralité ne se crée pas par une séparation entre l'État et la religion, mais par une proximité assumée qui tente d'aider et d'élever chaque groupe religieux autant que possible. La rupture conceptuelle que le modèle indien crée nous mène à éviter de parler de laïcité de manière dichotomique et révèle une pluralité de possibilités quant à la manière dont la laïcité peut se manifester dans différentes sociétés. Ainsi, les systèmes de laïcité se définissent de l'intérieur à travers des histoires et des compréhensions de la religion et d'eux-mêmes qui diffèrent d'une société à l'autre. C'est pour ces raisons qu'il est primordial de comprendre les fondements de chaque modèle de laïcité en examinant leur histoire et les principes valorisés par les sociétés qui les mettent sur pied.

---

<sup>81</sup> « differs from strict neutrality, which insists that the state must help or hinder all religions to an equal degree and in the same manner »

Comprendre les modèles de laïcité à travers des débats nationaux ainsi qu'à travers les politiques et les lois validées par les États-nations peut également être problématisé. Comme le propose Burchardt, les « implications et répercussions »<sup>82</sup> amenées par le « virage spatial au sein des études religieuses ainsi que ses inspirations pour repenser la création mutuelle de la socialité et de l'espace dans les sphères urbaines n'ont pas encore été explorées de manière exhaustive »<sup>83</sup> (Burchardt, 2013, p. 13). Les villes mondiales comme Montréal sont des espaces contemporains qui attirent divers groupes en raison de la concentration des activités économiques sur leur territoire. Foltz suggère qu'il existait une relation forte entre le commerce international et les rencontres interconfessionnelles à travers certaines périodes de l'histoire prémoderne (Foltz, 2010). Cet argument est renforcé si l'on accorde de l'importance aux espaces où se manifestent des concentrations d'activités commerciales et d'interculturalité aujourd'hui. En effet, le multiculturalisme sur la Route de la Soie du passé peut être comparé avec le phénomène contemporain des « villes globales » ou « villes mondiales ». En effet, les villes mondiales sont les nouveaux pôles de l'interculturalité, les nouveaux sites de rencontres interconfessionnelles complexes.

Sassen soutient que plus l'économie se mondialise, plus l'agglomération des fonctions centrales dans un nombre relativement restreint de sites se matérialise, à savoir dans les villes globales (Sassen, p. 5). Les villes globales « constituent un système plutôt qu'une simple concurrence des unes avec les autres »<sup>84</sup> (Sassen, 1991, p. 8-9). Le réseau des villes mondiales est en quelque sorte similaire au réseau de la Route de la Soie ; dans le sens que, bien que les différentes parties soient toutes uniques, elles forment une sorte de communauté dans son ensemble. Une différence majeure entre les réalités de la Route de la Soie et les réalités des villes mondiales est que la population aurait pu se déplacer de manière plus organique et spontanée le long de la Route de la Soie alors qu'aujourd'hui les mouvements de population sont réglementés et administrés par des bureaucraties centralisées qui reposent sur des normes élaborées et des stratégies. Cela étant dit, tout comme les échanges culturels le long de la Route de la Soie ont

---

<sup>82</sup> « implications and repercussions »

<sup>83</sup> « 'spatial turn' for the study of religion in terms of its inspirations for rethinking the mutual shaping of sociality and space in urban spheres have not as yet been exhaustively explored »

<sup>84</sup> « constitute a system rather than merely competing with each other »

transformés les traditions religieuses, les migrations transnationales d'aujourd'hui « contribuent non seulement à diversifier les paysages religieux, mais aussi à diversifier les traditions religieuses existantes, par exemple le christianisme occidental qui se transforme à travers les pratiques des chrétiens africains et asiatiques »<sup>85</sup> (Becci, 2016 b, p. 5). En raison de leurs réalités sociales, les villes du monde ont tendance à reconnaître et à classer la diversité culturelle de manière à pouvoir « s'adresser aux gens sur la base de leur appartenance à des groupes [qui] incite de plus en plus les gens à se percevoir eux-mêmes et à se considérer dans ces mêmes conditions »<sup>86</sup> (Burchadt, 2015, p. 10). Cette dynamique solidifie les catégories identitaires au point que les migrations internationales et la mondialisation ne provoquent pas seulement une déterritorialisation des traditions religieuses, mais aussi un processus de reterritorialisation, « par lequel les communautés s'approprient de nouveaux espaces urbains sans renoncer à leurs propres croyances religieuses et coutumes »<sup>87</sup> (Fabretti, 2016, p. 75).

De plus, les villes mondiales sont considérées comme les nouveaux pôles de l'interculturalité qui implique des formes accélérées de rencontres interconfessionnelles et d'échanges culturels. Cela a conduit les chercheurs à inventer la notion de « superdiversité pour décrire un scénario dans lequel un nombre rapidement croissant de migrants est resté en dehors des catégories sociales, économiques et culturelles existantes qui sont couramment utilisées pour décrire les flux migratoires, et pour mettre en évidence la complexité croissante des variables décrivant le statut social et la vie quotidienne des migrants »<sup>88</sup> (Becci, 2016b, p. 1). En d'autres termes, les modèles accélérés de mondialisation ont créé des identités et des environnements sociaux si complexes que les chercheurs ont ressenti le besoin de proposer une notion qui engloberait des formations culturelles complexes que les spécialistes de la religion appellent l'innovation religieuse (Becci, 2016b, p. 4).

De plus, « la conjoncture entre l'espace et la religion trouve ici un contexte d'analyse privilégié »<sup>89</sup> (Fabretti, 2016, p. 75). La géopolitique de la religiosité est évidente dans les villes

---

<sup>85</sup> « not only helped to diversify religious landscapes but also diversifies existing religious traditions, for example Western Christianity that is transformed through the practices of African and Asian Christians »

<sup>86</sup> « address people on the basis of their membership in groups [which] increasingly incite people to view themselves and their own form of being on these same terms »

<sup>87</sup> « by which communities appropriate new urban spaces without giving up their own religious beliefs and customs »

<sup>88</sup> « the notion of superdiversity to describe a scenario in which a rapidly growing number of migrants remained outside the existing social, economic and cultural categories that are routinely used to describe migration flows, and to pinpoint the increasing complexity of variables describing the social status and everyday lives of migrants »

<sup>89</sup> « the conjuncture between *space* and *religion* finds a privileged context for analysis here »

mondiales, car « de nombreuses villes se révèlent être des centres dynamiques d'innovation religieuse [qui] remodelent constamment les lignes de différence religieuses »<sup>90</sup> (Becci, 2013, p. 1). De nombreux chercheurs tels que Becci et Fabretti utilisent des théories liées à la politique de création de lieux ou à la politique de l'espace pour analyser les façons dont les différentes communautés s'approprient les divers mondes urbains des villes mondiales (Becci, 2013, p. 15 ; Fabretti, 2016, p. 75-76). Le modèle tente de rendre justice aux différentes stratégies utilisées par les groupes religieux pour rester ou devenir pertinents dans leurs mondes urbains respectifs. Dans certaines villes mondiales de l'Occident, les églises chrétiennes traditionnelles s'appuient sur des stratégies pour « *conserver leur place* »<sup>91</sup> lorsqu'elles perdent leur adhésion et doivent s'adapter à une participation décroissante (Becci, 2016a, p. 79). Certaines villes mondiales incitent directement ou indirectement à utiliser certaines stratégies plutôt que d'autres (Becci, 2016a, p. 87). L'opérationnalisation de ces stratégies implique différents discours et pratiques qui contribuent à changer les villes globales à travers des processus de formation d'identité collective et individuelle qui se produisent aux niveaux local, national et transnational (Becci, 2013, p. 18). Les villes mondiales sont donc « l'arène emblématique »<sup>92</sup> où la superdiversité religieuse est rendue visible à travers les modes de négociation de la géopolitique de la religiosité (Becci, 2016a, p. 87). C'est pourquoi Becci soutient que « les villes exposent l'altérité »<sup>93</sup> (Becci, 2013, p. 18).

Corollairement, Sassen s'est demandé comment la formation des villes globales affecte « la relation entre la nation et la ville, en particulier entre les villes globales et les États-nations »<sup>94</sup> (Sassen, 1991, p. 14). Cette question mérite d'être explorée, car elle met en évidence une différence majeure entre la Route de la Soie du passé et les villes mondiales d'aujourd'hui. Voyager le long de la Route de la Soie impliquait un voyage qui obligeait les voyageurs à rencontrer différents groupes à travers les différentes villes qu'ils visitaient en cours de route. Aujourd'hui, quelqu'un peut voyager en avion de Montréal à Paris sans n'avoir jamais été ailleurs que dans ces deux villes. Cela conduit à différents types d'itinéraires qui créent des réalités sociales radicalement différentes. Becci soutient que « la vie religieuse dans les grandes villes est souvent très différente

---

<sup>90</sup> « many cities turn out to be vibrant centres of religious innovation [that] reshape religious lines of difference »

<sup>91</sup> « *keep their place* »

<sup>92</sup> « the iconic arena »

<sup>93</sup> « cities expose otherness »

<sup>94</sup> « the relationship between nation and city, particularly between global cities and the nation-states »

de celle des zones rurales, des régions ou des sociétés qui les entourent »<sup>95</sup> (Becci, 2013, p. 1). En effet, les villes ont leur propre individualité tandis que les réalités de la Route de la Soie étaient essentiellement « distinctes, mais toujours liée à l'État-nation »<sup>96</sup> (Becci, 2013, p. 1). Martin utilise un cadre basé sur le centre et la périphérie pour discuter des différentes attitudes sur la sécularisation entre les villes centrales (capitales ou villes mondiales) et les villes périphériques (Martin, 2010, p. 183). Ce cadre peut être utile pour comprendre les différentes attitudes à l'égard de la superdiversité religieuse au sein d'une démographie nationale particulière. Le système westphalien d'États-nations a encouragé l'homogénéisation des cultures nationales qui conduisent souvent les différentes administrations nationales à minimiser la diversité religieuse (Becci, 2013, p. 14). Cette dynamique de territorialisation de la religion persiste encore à ce jour (Becci, 2013, p. 14). Cette dynamique crée des centres de superdiversité entourés de périphéries de cultures nationales plutôt homogènes. L'État-nation au sens large « a donc cessé d'être le lieu des intersections culturelles »<sup>97</sup> (Oliveira, 2015, p. 129). La connaissance *expérientielle de l'autre* a tendance à être limitée aux mondes urbains et aux citadins. Par contre, la concentration d'immigrants dans les centres urbains entraîne aussi le phénomène de la ghettoïsation où des communautés minoritaires vivent dans des quartiers spécifiques en optant pour un mode de vie caractérisé par l'entre-soi.

Les études sur la laïcité et sur la sécularisation ne peuvent donc pas s'arrêter à tenter de comprendre des modèles de laïcité ou des processus de sécularisation qui évoluent selon l'histoire nationale des États-nations. Une attention particulière doit être portée à la géopolitique. Les villes mondiales existent en tant que microsociétés souvent différentes du reste des territoires dans lesquels elles sont situées. Ces transformations influencent grandement la nature des débats sur la laïcité du fait que ces transformations déteignent sur les identités des acteurs qui y participent. Il est donc pertinent de se demander : où est-ce que les populations vont-elles s'agglomérer demain ? Où est-ce que le commerce international sera-t-il concentré ? Où allons-nous trouver les prochains pôles d'interculturalité et de rencontres interconfessionnelles ?

---

<sup>95</sup> « religious life in major cities is often quite different from that in the rural areas, regions or societies that surround them »

<sup>96</sup> « distinct from but still related to the nation-state »

<sup>97</sup> « has ceased to be the locus of cultural intersections »

## Conclusion

En conclusion, la problématique principale que ce mémoire chercha à mettre en lumière est l'importance des idéologies sur lesquelles les lois reposent de manière souvent informulée. Il fut pertinent de chercher à savoir quelles étaient les idéologies sous-jacentes à la Loi sur la laïcité de l'État adoptée par le gouvernement du Québec en 2019. Il est utile de rappeler le parcours de ce mémoire. Le premier chapitre cherchait à retracer les différentes idéologies en lien avec la religion et les religieux et qui sont propres au peuple québécois pour comprendre l'histoire de ce peuple et ainsi pouvoir comprendre le contexte dans lequel la loi sur la laïcité s'installe. Le premier chapitre a aussi servi de contextualisation historique pour comprendre les référents historiques auxquels les personnalités publiques font référence pendant les débats à l'Assemblée nationale. La section sur la Révolution tranquille a identifié quatre principes nationaux qui font partie du chemin de dépendance idéologique de la Loi sur la laïcité de l'État. Les différents principes que nous avons retracés à travers l'histoire de la nation sont les composantes qui définissent la valeur de la Révolution tranquille pour cette nation. Ce sont ces éléments et leur place à travers les récits qu'ont les Québécois sur cette période qui viennent élever la Révolution tranquille au statut de mythe presque sacré. La section sur la période nationaliste identifia un 5<sup>e</sup> principe et commenta la solidification de l'identité québécoise, née de la Révolution tranquille, qui s'affermi en opposition au fédéralisme canadien. La section sur la période de pluralisation présenta les changements démographiques liés aux nouvelles vagues d'immigration et la crise des accommodements raisonnables qui s'ensuit avec la commission Bouchard-Taylor. La dernière section du premier chapitre était sur la période de politisation de la religion. Cette période éleva le débat sur la religiosité au niveau politique. Cette section nous a permis de comprendre les débats nationaux qui ont précédé les débats analysés au deuxième chapitre. Le deuxième chapitre analysa le discours du gouvernement par l'entremise d'une attention particulière aux audiences publiques et aux débats qui ont eu lieu à l'Assemblée nationale en 2019. Cette analyse nous a permis de démontrer que la loi 21 s'installe dans une certaine trame historique qui est caractérisée par des principes propres à l'histoire de la nation québécoise, soit les principes nationaux que nous avons identifiés. C'est à travers le deuxième chapitre nous avons pu constater que la loi 21 possède des fondations idéologiques qui ne sont pas clairement identifiés dans le texte de loi. Le troisième chapitre s'est concentré sur le sujet des transformations religieuses au Québec. Le but de ce chapitre était de

réfléchir aux changements liés à la religion du groupe majoritaire. Le chapitre différencie la religion civile de la religion culturelle pour défendre l'idée que l'attachement au catholicisme au Québec peut être considéré comme une religion culturelle que certains appellent la Catho-laïcité. De plus, ce chapitre a offert des réflexions sur l'aspect énigmatique des pratiques et croyances liées aux nouvelles spiritualités au Québec.

En avril 2021, le juge Marc-André Blanchard de la Cour supérieure du Québec émet un jugement affirmant que la Loi sur la laïcité de l'État est maintenue, mais il soustrait les commissions scolaires anglophones à l'interdiction du port de signes religieux et à l'obligation d'avoir le visage découvert lors de la prestation ou de la réception de services par l'État comme prévu par la loi (Le Devoir, 21 avril 2021). Selon le juge Blanchard, cette exemption est justifiée puisque la loi 21 violerait l'article 23 de la Charte canadienne des droits et libertés, qui accorde des droits constitutionnels aux minorités linguistiques dans la gestion de leurs écoles (Le Devoir, 21 avril 2021). Le premier ministre François Legault considère alors ce jugement illogique et le ministre Simon Jolin-Barrette déclare que « certains tentent de nous diviser, mais le Québec reste uni » (Le Devoir, 21 avril 2021). Plusieurs groupes qui ont participé aux consultations particulières ont commenté sur la question. La cheffe libérale, Dominique Anglade, annonça qu'elle laisserait les tribunaux décider du sort de la Loi sur la laïcité de l'État et qu'elle ne renouvellerait pas la loi à l'aide de la clause dérogatoire si son parti était élu comme gouvernement (Le Devoir, 23 avril 2021). Suite à cette annonce, le premier ministre François Legault a déclaré que la cheffe libérale a abdicé de « sa responsabilité de défendre les valeurs québécoises » (Le Devoir, 23 avril 2021). Cette reprise des débats sur la laïcité et des questions identitaires qui les suivirent révèle, selon certains journalistes, la possibilité d'un « débat quinquennal éternel sur la laïcité » au Québec (Le Devoir, 24 avril 2021). Le gouvernement du Québec a décidé de contester cette décision de la Cour supérieure et de porter le jugement en appel. Les contestations judiciaires en rapport avec la loi 21 pourraient se rendre jusqu'à la Cour suprême du Canada et ainsi raviver des affrontements historiques entre le Canada et le Québec. En fin de compte, la Loi sur la laïcité de l'État n'aura pas mené les débats sur la laïcité à bon terme comme le prétendait le gouvernement du Québec.

## Bibliographie

### Débats à l'Assemblée nationale

- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 26 (28 mars 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 33 (7 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 34 (8 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 35 (9 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 38 (14 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 39 (15 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 40 (16 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 46 (29 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 47 (30 mai 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 48 (3 juin 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 49 (4 juin 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 44 (4 juin 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 45 (5 juin 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 46 (6 juin 2019).
- Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 47 (7 juin 2019).

Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 48 (11 juin 2019).

Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 50 (12 juin 2019).

Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 52 (13 juin 2019).

Québec, Assemblée Nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée (Hansard)*, 42<sup>e</sup> législature, 1<sup>ière</sup> Session, Vol. 45, n<sup>o</sup> 58 (16 juin 2019).

### **Législation québécoise**

Charte canadienne des droits et libertés — Loi constitutionnelle de 1982, (1982) R.-U., (annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada), R.-U., c.11 ; L.R.C. (1985), ap. II, n<sup>o</sup> 44.

Charte des droits et libertés de la personne, L.Q. 1975, c.6 ; L.R.Q., c. C -12.

Projet de loi n<sup>o</sup> 21 : Loi sur la Laïcité de l'État, 2019, 1<sup>re</sup> session, 42<sup>e</sup> législature.

Projet de loi n<sup>o</sup> 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, 2013, 1<sup>re</sup> session, 40<sup>e</sup> législature.

Projet de loi n<sup>o</sup> 62 : Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes, 2015, 1<sup>re</sup> session, 41<sup>e</sup> législature.

Projet de loi n<sup>o</sup> 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodements dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, 2010, 1<sup>re</sup> session, 39<sup>e</sup> législature.

### **Monographies**

Anderson, B., *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1991 [1983].

Balthazar, L., *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986.

Bader, V., *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2007a.

Bouchard, G., *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.

- Burchardt, M., *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*, Rutgers University Press, 2020.
- Connor, P., *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, NYU Press, 2014.
- Ferreti, L., *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.
- Foltz, R. C., *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, St. Martin's Press, 2010.
- Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983.
- Hamelin, J., *Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle, Vol. 2 (de 1940 à nos jours)*, Montréal, Boréal, 1984.
- Hurd, E., *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton University Press, 2015.
- Kaell, H. (dir.), *Everyday Sacred: Religion in Contemporary Quebec*, McGill-Queens University Press, 2017.
- Kuru, A. T., *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, 2009.
- Lamonde, Y., *Histoire sociale des idées au Québec*, Montréal, Éditions Fidès, 2000.
- Lavoie, B., *La fonctionnaire et le hijab : Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018.
- Maalouf, A., *Les identités meurtrières*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.
- Maclure, J. et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- Mahmood, S., *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Mahmood, S., *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton University Press, 2015.
- Mann, S., *The Dream of Nation: A Social and Intellectual History of Quebec*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988.
- Martin, D., *A General Theory of Secularization*, HarperCollins, 1978.
- McGuire, M. B. *Religion: The Social Context*, Wadsworth, 1997.

- Orsi, R. A., *The Madonna of 115th Street : Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950; Second Edition*, Yale University Press, 2002.
- Rousseau, L., *Québec après Bouchard-Taylor*, Presses de l'Université du Québec, 2012.
- Sassen, S., *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton University Press, 1991.
- Shakman Hurd, E., *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, C., *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011.
- Weil, S., *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Flammarion, 2017 [1950].
- Wilson, B. R., *Religion in Secular Society*, McGraw-Hill, 1969.
- Zubrzycki, G., *Beheading the Saint. Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

### Articles et chapitres de livres

- Asad, T., « Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism », dans T. Asad, W. Brown, J. Butler et S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, University of California, 2009, p. 20-63.
- Bader, V., « The Governance of Islam in Europe: The Perils of Modelling », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n° 6, 2007b, p. 871-886.
- Becci, I., et M. Burchardt, « Introduction: Religion Takes Place: Producing Urban Locality » *Topographies of Faith*, 2013, p. 1-21.
- \_\_\_\_\_, « Religion and Superdiversity: An Introduction », *New Diversities*, vol. 18, n° 1, 2016 b, p. 1-7.
- Becci, I., M. Burchardt et M. Giorda, « Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities », *Current Sociology*, vol. 65, n° 1, 2016a, p. 73-91.
- Benhadjoudja, L., « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/ Sciences religieuses*, vol. 47, n° 2, 2017, p. 272-291.
- Berlinerblau, J., « Political Secularism », *The Oxford Handbook of Secularism*, 2017, p. 85-102.
- Bhargava, R., « Political Secularism », dans J. S. Dryzek (dir.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, 2009, p. 636-654.
- Bilge, S., « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations' », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 3, 2012, p. 303-318.

- Bilge, S., « ‘...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi’ : la patrouille des frontières au nom de l’égalité de genre dans une “nation” en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, 2010, p. 197-226.
- Burchardt, M., et S. Hohne, « The Infrastructures of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space - An Introduction », *New Diversities*, vol. 17, n° 2, 2015, p. 1–13.
- Burchardt, M., « Recalling Modernity: How Nationalist Memories Shape Religious Diversity in Quebec and Catalonia », *Nations and Nationalism*, vol. 23, n° 3, 2017, p. 599– 619.
- Christiano, K. J., « The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Quebec », dans L. Woodcock Tentler (dir.), *The Church Confronts Modernity: Catholicism since 1950 in the United States, Ireland, and Quebec*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, p. 21-61.
- Coleman, J. A., « Civil Religion », *Sociological Analysis*, vol. 31, no. 2, 1970, pp. 67-77.
- Drouin, F., « Pourquoi la Saint-Jean-Baptiste », *Cap-aux-Diamants*, n° 26, 1991, p. 18-19.
- Dufresne, Y., « Religiosity or Racism? The Bases of Opposition to Religious Accommodation in Quebec », *Nations and Nationalism*, vol. 25, n° 2, July 2018, p. 673–696.
- Dupré, J.-F., « Intercultural Citizenship, Civic Nationalism, and Nation Building in Québec: From Common Public Language to laïcité », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 12, n° 2, 2012, p. 227-248.
- Eid, P., « Les inégalités ‘ethnoraciales’ dans l’accès à l’emploi à Montréal : le poids de la discrimination », *Recherches sociographiques*, vol 53, n° 2, 2012, p. 415-450.
- \_\_\_\_\_, « Les nouveaux habits du racisme au Québec : l’altérisation des arabo-musulmans et la (re)négotiation du Nous national », dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri, *Au nom de la sécurité° Criminalisation de la contestation et pathologisation des marges*, Montréal, M Éditeur 2016, p. 81-110.
- Eisenstadt, S.N., « The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities », *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n° 3, 2000, p. 591–611.
- Fabretti, V., et P. Vereni, « When Homogeneity Calls for Super-Diversity: Rome as a Religious Global City », *New Diversities*, vol. 18, n° 1, 2016, p. 73–89.
- Ferrari, A., « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans B. Basdevant-Gaudemet et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, Leuven, Peeters, 2009, p. 333-345.

- Foisy, C., Représentations du catholicisme et mémoire de la Révolution tranquille : le projet de loi 60 entre spectre et dialogue », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 293-310.
- Gagnon, B., « Charles Taylor. Catholicisme, laïcité et identité collective au Québec », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 249-274.
- Germain, A., et F. Dejean, « La diversité religieuse comme expérience urbaine : controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise », *Alterstice-Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 35-46.
- Gorski, P. S., et Ates Altinordu, « After Secularization? », *Annual Review of Sociology*, vol. 34, 2008, p. 55-85.
- \_\_\_\_\_, « Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 », *American Sociological Review*, vol. 65, 2000, p. 138-167.
- Guidon, H., « The Church in French-Canadian Society » *Canadian Dimension*, vol. 4, 1967, p. 29-31.
- Hedetoft, U., « Nationalism As Civil Religion And Rituals Of Belonging Before And After The Global Turn », dans A. Hvithamar, B. Jacobsen et M. Warburg (dir.), *Holy Nations and Global Identities*, 2009, p. 253-269.
- Heil, T., A. Priori, B. Riccio et I. Schwarz, « Mobilities - Migratory Experiences Ethnographically Connected: An Introduction », *New Diversities*, vol. 19, n° 3, 2017, p. 1-11.
- Hervieu-Léger, D., « Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 99-105.
- Hurd, E., « The Politics of Secularism », dans T. S. Shah (dir.), *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 36-50.
- Hvithamar, A., « Nationalism And Civil Religion. What Is The Difference? », dans A. Hvithamar, B. Jacobsen et M. Warburg (dir.), *Holy Nations and Global Identities*, 2009, p. 99-118.
- Jaffrelot, C., « Indian Secularism and Its Challenges », *Forms of Pluralism and Democratic Constitutionalism*, 2018, p. 213-233.
- Jansen, Y., « Beyond Comparing Secularisms: A Critique of Religio-Secularism », *Oxford Handbooks Online*, 2017.
- Joustra, R., « Revolutions in Political Theology », *The Religious Problem with Religious Freedom: Why Foreign Policy Needs Political Theology*, Routledge, 2018, p. 69-85.

- Juergensmeyer, M., « The Imagined War between Secularism and Religion », *Oxford Handbook of Secularism*, 2017.
- Koussens, D., « Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Schools in Quebec and France », *Social Compass*, vol. 56, n° 2, 2009, p. 202–213.
- Koussens, D., et C. Foisy, « Introduction. Repenser la laïcité québécoise à partir de ses acteurs catholiques », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 1-14.
- Kuru, A. T., « Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion », *World Politics*, vol. 59, n° 4, 2007, p. 568-594.
- Lampron, L.-P., « Les arrêts *C.S. des Chênes et Loyola* : quand la valeur du pluralisme culturel perce le principe de l'autonomie confessionnelle », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 229-245.
- Laniel, J.-F., « Le droit est-il transparent à lui-même : pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018a, p. 311-344.
- \_\_\_\_\_, « Religion and National Identity in Catholic Societies: The Quarrel between Religion and Culture », *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 9, 2018b, p. 21–42.
- \_\_\_\_\_, « What 'Cultural Religion' Says about Secularization and National Identity: A Neglected Religio-Political Configuration », *Social Compass*, vol. 63, n° 3, 2016, p. 372–388.
- Lemieux, R., « Une protolaïcité au Québec ? » dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 345-363.
- Létourneau, J., « La Révolution tranquille, catégorie identitaire du Québec contemporain », dans A. G. Gagnon et M. Sarra-Bournet (dir.), *Duplessis : entre la grande noirceur et la société libérale*, Édition Québec Amérique, 1997, p. 95-118.
- Madan, T. N. « Indian Secularism: A Religio-Secular Ideal. » *Comparative Secularisms in a Global Age*, 2010, pp. 181–196.
- Mahmood, S., « Secular Imperatives? », *Public Culture*, vol. 20, n° 3, 2008, p. 461–465.
- Martin, D., « Inscribing The General Theory Of Secularization And Its Basic Patterns In The Architectural Space/Time Of The City: From Presecular To Postsecular? », *Exploring the Postsecular*, 2010, p. 183–206.

- Meintel, D., « Religion, Conviviality and Complex Diversity », *New Diversities*, vol. 18, n° 1, 2016, p. 23–36.
- Meissner, F., « Migration in Migration-Related Diversity? The Nexus between Superdiversity and Migration Studies », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, 2015, p. 556–567.
- Meissner, F., et S. Vertovec, « Comparing Super-Diversity », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 4, 2015, p. 541–555.
- Meunier, É.-M. et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) » *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729.
- Moors, A., « The Dutch and the Face-Veil: The Politics of Discomfort », *Social Anthropology*, vol. 17, n° 4, 2009, p. 393-408.
- \_\_\_\_\_, « Face Veiling in the Netherlands: Public Debates and Women’s Narratives », dans E. Brems (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge University Press, 2014, p. 19-41.
- Oliveira, N., « Producing Interculturality: Repertoires, Strategies and Spaces », *New Diversities*, vol. 17, n° 1, 2015, p. 129–143.
- Peker, E. « Geneviève Zubrzycki, Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec », *Critical Research on Religion*, vol. 7, n° 1, 2018, p. 100–104.
- Pollack, D., « Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core », *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, vol. 90, n° 1, 2015, p. 60–79.
- Ricoeur, P., « La condition d’étranger », *Esprit*, vol. 3, 2006, p. 264-275.
- Rocher, G., « Confessionalité et laïcité dans la mire du rapport Parent », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l’Université Laval, 2018, p. 197-206.
- Selby, J. A., « Un/veiling Women’s Bodies: Secularism and Sexuality in Full-Face Veil Prohibitions in France and Québec », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 43, n° 3, 2014, p. 439-466.
- Wedl, J., « L’analyse de discours “à la Foucault” en Allemagne : trois approches et leurs apports pour la sociologie », *Langage et société*, vol. 2, n° 120, 2007, p. 35-53.
- Zubrzycki, G., « La révolte esthétique et la sécularisation de l’identité nationale au Québec de 1960 à 1969 », dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Sainte-Foy, Presses de l’Université Laval, 2018, p. 17-73.
- Zuckerman, P., et J. R. Shook, « Introduction: The Study of Secularism », *The Oxford Handbook of Secularism*, 2017, p. 1–18.

## Articles de journaux

*Le Devoir*, « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste », 16 mars 2010, [www.ledevoir.com/opinion/idees/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste](http://www.ledevoir.com/opinion/idees/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste).

*Le Devoir*, « La Loi sur la laïcité de l'État est maintenue », 21 avril 2021, [www.ledevoir.com/politique/quebec/599155/la-loi-sur-la-laicite-de-l-etat-est-maintenue](http://www.ledevoir.com/politique/quebec/599155/la-loi-sur-la-laicite-de-l-etat-est-maintenue).

*Le Devoir*, « Legault estime que l'opposition à la loi 21 va à l'encontre des 'valeurs québécoises' », 23 avril 2021, [www.ledevoir.com/politique/quebec/599321/laicite-legault-estime-que-l-opposition-a-la-loi-21-en-est-une-contre-les-valeurs-quebecoises](http://www.ledevoir.com/politique/quebec/599321/laicite-legault-estime-que-l-opposition-a-la-loi-21-en-est-une-contre-les-valeurs-quebecoises).

*Le Devoir*, « Le long chemin de la 'loi 21' », 24 avril 2021, [www.ledevoir.com/politique/quebec/599457/justice-le-long-chemin-de-la-loi-21](http://www.ledevoir.com/politique/quebec/599457/justice-le-long-chemin-de-la-loi-21).

## Mémoires de maîtrise

Benoit, S., *Laïcités narratives et projet de loi 60 (2013-2014) : analyse d'un débat sous l'axe des valeurs* (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal, 2018.

Deslauriers, A., *L'accommodement raisonnable pour des motifs religieux : regard sur l'expérience de personnes accommodées* (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal, 2017.

Lamy, G., *Cartographie de la controverse entourant le rapport de la commission Bouchard — Taylor (2008-2013)* (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal, 2014.

## Rapports et autres documents

[Rapport Bouchard-Taylor] Bouchard G., et C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation – Rapport abrégé*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008, 103 p.

[Recueil de rapports d'experts] Québec, *La laïcité : le choix du Québec. Regards pluridisciplinaires sur la Loi sur la laïcité de l'État*. Secrétariat à l'accès à l'information et à la réforme des institutions démocratiques, 2021.

[Rapport Stasi] Stasi, B., *Laïcité et République. Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport de commission, Paris, 2003.

Ville de Montréal, *Profil sociodémographique : Agglomération de Montréal, 2014*, Montréal, Ville de Montréal, 2014.